

# ECOLOGÍA Y BIO-AMBIENTALISMO: OBLIGACIÓN ÉTICA, ESCEPTICISMO Y POLÍTICA

por Mario Domínguez Sánchez<sup>1</sup>

## Introducción

La crisis de la naturaleza en términos bio-ecológicos entendida como un acontecimiento catastrófico en la biosfera, parece estar ligada discursivamente con las teorías sociales, los discursos comunicativos y las prácticas culturales. A nuestro juicio nos hallamos ante dos problemas: por un lado partimos de campos como el de la sociedad, la comunicación y los estudios culturales claramente pre-ecológicos en tanto consideran la naturaleza como algo textual; por otro la necesidad de mantener una precaución permanente ante las tendencias especulativas del pensamiento ecologista que a veces han convertido el estado del medio ambiente en una opción ideológica.

En cuanto al primer grupo de problemas, más bien habría que considerar la ecología como una indagación holística, multidimensional, con capacidad de enriquecer las disciplinas académicas, pues a fin de cuentas habla de interacción, de flujos, contextos, sistemas y estructuras espacio-temporales, así como de espacios privados, mundos y sistemas de valor de los organismos individuales; conceptos todos ellos presentes en los ámbitos y disciplinas humanos.

La comunicación, la cultura y la sociedad siempre han sido intrínsecamente ecológicos, esto es, no se sitúan fuera de la corriente vital de la que forman parte. Más aún, debido a que estos procesos humanos dominan los intereses de otros aspectos, se puede afirmar que ejercen un impacto tangible sobre sistemas de los cuales forman parte, transformándolos en muchos casos. Se trataría pues de situar los impactos ecológicos en nuestro entorno social y cultural como fenómenos centrales de las nuevas realidades de nuestra época, reubicando el medio ambiente como otra dimensión del espacio social, creando espacios para la crítica del antropocentrismo y la reformulación de los proyectos emancipatorios ilustrados y por último cuestionando también muchas de las divisiones convencionales: naturaleza y cultura, economía y ecología, mente y emoción, razón y naturaleza, ciencia y cultura.

A pesar de sus expresiones apocalípticas y catastrofistas, la teoría social, la teoría de la comunicación y los estudios culturales siguen estando demasiado implicados en la modernización occidental, demasiado inconscientes o desconectados de los desarrollos científicos y demasiado centrados en lo humano para tratar adecuadamente las amenazas bio-medioambientales y otros impactos ecológicos. Lo curioso es que la humanidad afronta al mismo tiempo el supuesto declive ecológico como una explosión de discursos sobre la naturaleza. Aunque se trata de un cambio sin precedentes en la conciencia de la gente acerca de temas ecológicos, esto no garantiza una vuelta o una regulación de la naturaleza a su antiguo ser. En tanto la naturaleza y la ecología se convierten en el centro de atención, se transforman de un modo cada vez más radical. En esta compleja dialéctica, la cultura y la comunicación cobran una fuerza material: son procesos materiales así como simbólicos e imaginarios<sup>2</sup> en un mundo que es al mismo tiempo material y cultural. Los vocabularios de la teoría social se muestran limitados cuando se trata de caracterizar las relaciones entre la humanidad y otras especies y formas ecológicas. En la actualidad las relaciones sociales del sistema capitalista avanzado se pueden describir según el canon clásico de las teorías críticas en tér-



<sup>1</sup> Mario Domínguez Sánchez es profesor de sociología en la Universidad Complutense de Madrid

<sup>2</sup> Cuando actuamos en el mundo de una forma planificada (racional) lo hacemos simbólicamente, y con ello componemos el medio ambiente de forma que refleje las normas culturales, mitos, arquetipos e ideologías. Por otra parte, toda comunicación es biosférica en su acción, desde los intercambios moleculares de órganos sensoriales y la alteración de campos electromagnéticos hasta las infraestructuras que soportan las industrias audiovisuales, la comunicación y la cultura son fuerzas materiales.

minos de alineación, explotación, dominación, control e incluso represión, siguiendo el amplio legado de Marx, Freud y otros. Tales conceptos hallan su plena significación en los dualismos de naturaleza vs. cultura, mente-materia, razón-emoción, etc. limitando las posibilidades de comprensión y, no obstante, acotando una serie de tópicos y claves que un análisis de la teoría ecologista precisa para transgredirlos.

En cuanto al segundo grupo de precauciones, hay que anticipar que el escepticismo es un asunto peligroso y no sólo porque puede ser fácilmente incomprendido. Cabe en esto seguir a Hume en el rechazo de las formas extremas del escepticismo a favor de otro más moderado o atenuado, el cual supone introducir un grado de duda, caución y modestia en todo examen, así como evitar desmedidas y ambiciosas investigaciones, conformándonos con aquello que nos es accesible. Otro de los principios que avanzaba Hume era el de la paridad, según el cual los fundamentos escépticos deberían aplicarse con suma imparcialidad, dado que el espíritu humano conoce una fuerte tendencia a mantenerse en la convicción de su propia razón a pesar de toda evidencia de lo contrario. Se trataría con ello de examinar nuestras prácticas y presuposiciones al menos con el mismo fervor con que tratamos las del *status quo*. De acuerdo con estos principios, la idea esencial de un ecologismo escéptico consiste en que toda discusión o idea sobre la naturaleza humana en su medio natural debería estar acompañada de una mezcla de duda y modestia, así como de un compromiso de permanecer en los límites de lo que es alcanzable para el conocimiento.

Tras estas precauciones, cabe preguntarse: ¿tiene sentido que un movimiento, el ecologista, que quiere

eliminar el daño bio-ambiental causado por “la sociedad postindustrial” (capitalismo + comunismo), continúe sirviéndose ulteriormente de la *filosofía natural* de la era capitalista, es decir del racionalismo científico, consumando así el detrimento político y personal al cual esta filosofía conduce? ¿Y en caso que eso continúe y elabore planes, proponga ideas, produzca síntesis y deleite en el juego dialéctico, sin siquiera interrogar a aquel ser humano que por último es finalmente quien vive con inquietud los frutos de este desorden? ¿Puede un movimiento intelectual similar aceptar que exista un solo modo de pensar, y que las personas que llevan a cabo la propia vida de modo diferente deban ser “educados” antes de poder acceder al proceso político? ¿Tiene sentido el que una ecología (científica) de la materia se una con una ecología filosófica (de la mente)? Algunas de las respuestas que aquí aparecerán indican que la transformación intelectual a realizar debe ser democrática y no totalitaria. Debe establecer estrechos contactos entre los individuos, pero tomándolos en consideración, no como aparecen a la luz de una teoría abstracta, sino como se comportan y se conducen en la cotidianeidad, en la vida de cada día. No se olvida tampoco que la acción ecológica no puede partir de esa filosofía anónima concebida por pensadores especulativos y abstractos, pensadores exagerados, inclementes e interesados, sino que debe nacer de un debate acerca de las políticas bio-ambientalistas más adecuadas a la verdadera situación mundial, evitando sobrevalorar ciertos problemas y evaluar su importancia a la hora de establecer prioridades globales.

### Proyectos y demandas generales



Los principios éticos forman parte de un pensamiento ecologista especulativo, lo cual no es problemático en sí, pero sí es relevante tener en cuenta que se sitúan en un particular contexto metafísico o cosmológico. Muchas de las propuestas se asientan, de forma explícita o no, en la creencia de conexiones o relaciones fundamentales en el mundo natural que se extienden y aplican a lo humano. En suma, una perspectiva ecológica que sostiene y justifica políticas ambientalistas<sup>3</sup>, lo cual es fácilmente apreciable en el medio académico. Se trataría entonces de averiguar si estos filósofos y científicos sociales son capaces de establecer un trabajo preliminar dados los límites del conocimiento. Esta tarea es complicada por el hecho de que la ciencia so-

3 Hay una distinción entre medioambientalismo y ecologismo: “el medioambientalismo aboga por una aproximación administrativa a los problemas medioambientales, convencido de que pueden ser resueltos sin cambios fundamentales en los actuales valores o modelos de producción y consumo, mientras que el ecologismo mantiene que una existencia sustentable y satisfactoria presupone cambios radicales en nuestra relación con el mundo natural no humano y en nuestra forma de vida social y política. La reina de Inglaterra no se convierte de repente en ecologista política por hacer modificar su flota de limusinas para que reposten gasolina sin plomo” (Dobson, 1997: 22).

cial ecologista es muy diversa. En dicho campo encontramos aquellos que se sitúan en el ámbito de la ética, o del ecologismo profundo, ecofeminismo, ecologistas sociales, medioambientalistas posmodernos o pragmáticos, etc. Esta aparente diversidad enmascara una unidad mucho más profunda. En efecto, tales pensadores han tendido a perseguir los mismos objetivos básicos de una forma más o menos similar aunque no se pusieran de acuerdo en los detalles, por lo que en realidad han producido un conjunto de variaciones sobre un tema común. No obstante, la clave de gran parte de este pensamiento ecologista estriba en tres grandes proyectos generales que podrían denominarse práctico, radical y especulativo.

El proyecto práctico o pragmático es el más elemental y ampliamente compartido, se trata de encontrar alguna forma de plantearse decisiones trascendentes de cara a la así denominada crisis bio-medioambiental; al mismo tiempo se prescribe que las mejores soluciones prácticas han de encontrarse a través de dispositivos intelectuales. Una de las estrategias empleada por los pensadores ecologistas consiste en defender los beneficios de una sociedad menos materialista. En primer lugar, establecen una distinción (nada original) entre necesidades y carencias, indicando que muchos de los artículos que consumimos y consideramos necesidades son en realidad carencias que hemos “convertido” en necesidades por orden de poderosas fuerzas persuasivas; por tanto, señalan, no se perdería gran cosa si poseyéramos menos objetos. En segundo lugar, la sociedad sostenible que reemplazaría a la actual sociedad de consumo proporcionaría formas más amplias y profundas de satisfacción que la proporcionada por el consumo de objetos materiales.

Existe además un tópico en este pensamiento ecologista según el cual la raíz causal de los problemas bio-medioambientales estriba en una forma de pensar que aliena a los humanos de su medio natural, lo cual les permite o incluso les refuerza en su acción destructiva de los sistemas naturales. El proyecto radical sería así un esfuerzo de identificar, exponer y eliminar esta forma destructiva de pensar. Entender mal la naturaleza de esta ideología ecológica equivale a juzgar mal su trascendencia histórica como desafío al consenso político, social y científico que ha dominado al menos, si no antes, desde la aparición de los Estados del bienestar. En este sentido, se sitúa en una posición parecida a la de conceptos como postindustrialismo. M. Marien plantea que, frente a la opinión general, no hay una sino “dos visiones de la sociedad postindustrial” y, lo que es más importante, que una de ellas es dominante y otra subordinada. Así escribe que hay “dos modos de uso completamente diferentes: ‘sociedad postindustrial’ como sociedad de servicios, tecnológica, opulenta, y ‘sociedad postindustrial’ como economía agraria descentralizada como consecuencia de un industrialismo



fallido” (Marien, 1977: 416), siendo el primero dominante sobre el segundo. Resulta claro que el segundo uso constituye un ataque contra el primero por cuanto se denomina con el mismo nombre y a la vez rehace su significado. La política ecologista radical es mucho más cercana a la interpretación subordinada del postindustrialismo —una economía descentralizada como consecuencia inmediata de un industrialismo fallido— que de su homóloga dominante. J. Porritt y N. Winner (1988: 9), afirman que: “El [objetivo ecologista] más radical pretende nada menos que una revolución no violenta que derrumbe la totalidad de nuestra sociedad industrial contaminante, saqueadora y materialista y, en su lugar, cree un nuevo orden económico y social que permita a los seres humanos vivir en armonía con el planeta. Según esto, el movimiento verde pretende ser la fuerza cultural y política más radical e importante desde el nacimiento del socialismo”.

La versión más radicalizada se puede rastrear en lo que Anna Bramwell (1989) denominó “ecologismo maniqueo”, por la primitiva variante cristiana que sostenía que el bien y el mal eran poderes equivalentes en un universo, compelidos a una lucha sin fin por la supremacía. En su historia de la “ecología”, entendida como una ideología política, Bramwell describe a estos ecologistas maniqueos como aquellos que sostienen la visión de que los humanos son seres naturales y por tanto están obligados a ocupar un nicho natural, mas tales humanos de hecho se comportan ahora de modo no natural y viven alienados respecto a la naturaleza.

La centralidad de la tesis de los límites del crecimiento y las conclusiones extraídas de allí conducen a los pensadores ecologistas a afirmar que se requieren cambios radicales en nuestras prácticas y hábitos sociales. Así se refieren a menudo al tipo de sociedad que incorporaría tales cambios, como la “sociedad sostenible”, y el hecho de que seamos capaces de delimitar aspectos de una sociedad ecológica distinguibles de las imágenes preferidas de otras ideologías es una de las razones por las que el ecologismo se puede concebir como una ideología política por derecho propio. Y no



siempre fácil de asumir: al poner en tela de juicio una aspiración de la mayoría de la gente —aumentar al máximo el consumo material y energético— y al mismo tiempo, hacer atractiva su postura<sup>4</sup>.

“La idea de que los niveles de vida de los países ricos son alcanzables por todos los países es pura fantasía”, escriben Irvine y Ponton (1988: 21), indicando así que existen límites físicos para el crecimiento. Pero también creen que hay límites sociales y éticos: por ejemplo, que el crecimiento indiscriminado exacerba los problemas que pretende resolver, en especial en el terreno de la inflación y el desempleo. Se dice que el desempleo es el resultado de los avances tecnológicos que reducen la proporción de mano de obra/ producción. La idea tradicional de que las tasas de desempleo se pueden reducir incrementando el crecimiento se cuestiona en dos sentidos: en primer lugar, ese crecimiento ulterior y la subsiguiente inversión en la misma dirección (tecnología que ahorra mano de obra) sólo pueden traducirse en más desempleo, no en menos; y en segundo lugar, las tasas de crecimiento necesario proyectado por los intereses políticos tradicionales son, de todos modos, insostenibles. Los costos sociales del desempleo, dicen los ecologistas, son inaceptables, y la aspiración de un crecimiento ilimitado, al ser parte del problema, difícilmente puede ser parte de la solución. Al mismo tiempo los pensadores ecologistas sostienen que la economía de crecimiento es intrínsecamente inflacionaria. En primer lugar, y apoyándose en la postura de que la escasez es un dato fundamental e inevitable en un planeta finito, afirman que conforme se vayan agotando los recursos, habrá una presión crecien-

te sobre los precios. Asimismo los costos del crecimiento económico (algunas de sus “externalidades”), que hasta el momento han sido en gran medida ignorados, deberán tenerse en consideración y por tanto cobrados. También esto incrementará el coste de la vida. Desde una perspectiva ecologista, por tanto, los problemas de inflación y desempleo son (o serán) los frutos del crecimiento y no se pueden resolver con más de lo mismo. Y la idea anterior sobre la necesidad venidera de incluir los costes de las externalidades sirve también para ilustrar las inquietudes ecologistas acerca de los modos tradicionales de medir la fuerza de las economías nacionales y por tanto el bienestar social. Un incremento del PIB, por ejemplo, se ve invariablemente como un elemento imprescindible del bienestar, pero como J. Porritt (1984: 121) señala, “Muchos de esos bienes y servicios [medidos por el PIB] no son beneficiosos para la gente: incremento del gasto en crimen, en contaminación, en las muchas víctimas humanas de nuestra sociedad; incremento del gasto debido a los deshechos o a la obsolescencia proyectada; incremento del gasto debido a las crecientes burocracias”.

De todas formas, cualquiera que sea la importancia del proyecto radical, muchos pensadores ecologistas asumen como tarea principal reemplazar la forma destructiva de pensar por otra más benigna, una perspectiva ecológica que exprese una concepción de la “relacionabilidad”. La concreción de tal perspectiva es lo que puede entenderse como el proyecto especulativo del pensamiento ecologista, el cual abarca tres grandes demandas respecto a la vida humana en su contexto bio-medioambiental, las cuales configuran conjuntamente la causa central del ecologismo en términos filosóficos:

1. El mundo natural es ante todo relacional.
2. Los seres humanos tienen una obligación moral de respetar y preservar el orden (relacional) de la naturaleza.
3. La aceptación generalizada de las anteriores demandas de carácter intelectual constituye la clave para resolver la crisis bio-medioambiental.

#### *Naturaleza relacional*

La primera de estas demandas está en contradicción directa respecto a la perspectiva mecanicista de la naturaleza atribuida a la ciencia moderna, aquella que



<sup>4</sup> Es importante ver que sostienen que el reciclado o el uso de fuentes de energía renovable no resolverán por sí solos los problemas planteados por una Tierra finita: seguiremos sin ser capaces de producir o consumir a un ritmo cada vez mayor. “La ficción de combinar los actuales niveles de consumo con un ‘reciclamiento ilimitado’ es más característica de la visión tecnocrática que de la ecológica. También el reciclado usa recursos, gasta energía, crea contaminación térmica; a fin de cuentas, es simplemente una actividad industrial como todas las demás. Reciclar es a la vez útil y necesario, pero resulta ilusorio imaginar que da respuestas fundamentales” (Porritt, 1984: 183).



trata de reducir el mundo no humano a una mera colección de entidades físicas aisladas sin valor o propósito en sí mismas. Tal perspectiva mecanicista se identifica a menudo con la raíz de los males ecológicos dado que parece conceder licencia libre para reordenar la totalidad del mundo de acuerdo a los intereses humanos. Por el contrario, cualquier perspectiva ecológica parte de la creencia de que el orden natural es más que un organismo, una red de interconexiones que posee su propia unidad interna, sus propios fines e intereses; como tal, el orden natural puede verse dañado. Todo ello presupone la posibilidad de alcanzar algún grado de conocimiento de la naturaleza y de sus propios intereses en tanto la fuente de tal conocimiento sea la especulación o la ciencia. Esta idea queda reforzada por la siguiente "lección" política que el ecologismo "extrae de la naturaleza". La visión del mundo natural como un sistema entrelazado de objetos interdependientes (tanto sensibles como no sensibles) genera un sentido de igualdad, por cuanto cada ser es considerado necesario para la viabilidad de todos los demás. Según esta perspectiva, ninguna parte del mundo natural es independiente y, por tanto, ninguna parte puede reclamar "superioridad". "La aproximación ecológica [introduce] una importante nota de humildad y compasión en nuestro modo de entender nuestro lugar en la Tierra" (Eckersley, 1992: 10).

Se considera a la naturaleza no sólo como nuestro mejor maestro, sino que "ella" es además hembra. Esto tiene importantes consecuencias para el feminismo suscrita por el ecologismo, porque hay una tendencia a representar las características beneficiosas de la naturaleza con "personalidad femenina": así, la naturaleza y la mujer serían nutricias, afectuosas, sensibles al lugar y esencialmente definidas por el (alto) ministerio de dar luz a la vida. En la medida en que gran parte del impulso feminista ha estado encaminado a librar a la mujer de la conducta estereotipada, esta visión ecológica podría parecer retrógrada. Y lo que es más oportuno: las características de esta visión (si admitimos que la mujer realmente las posee, excluyendo otros aspectos) son preci-

samente las que han relegado a la mujer a una condición inferior, porque dichas características se consideran cualidades subordinadas. Es probable que no sirva de gran consuelo a algunas feministas que el ecologismo intente volver las tornas en este campo, sosteniendo que el predominio de los valores masculinos es parte de la razón de la crisis ecológica global, y que el ejemplo femenino de la naturaleza es el que se ha de seguir.

#### *Obligación moral*

La segunda de tales demandas, aquella que plantea una serie de obligaciones morales, se asume como corolario de la primera en dos sentidos. Si la naturaleza es un organismo con intereses propios, entonces las entidades y sistemas naturales pueden poseer un significado o valor más allá de su utilidad humana. Es más, si los seres humanos participan en el sistema de relaciones, entonces pueden tener obligaciones con el sistema tal y como los ciudadanos tienen obligaciones con el Estado del que forman parte.

En este orden de cosas, merece la pena señalar otra razón específica aducida para vivir "en" el medio ambiente y no contra él. Se afirma que la explotación del planeta está vinculada con la explotación de la gente, y que acabar con la primera es el requisito previo para acabar con la segunda. Sin embargo, hay aquí campo abundante para el desacuerdo. En un análisis complejo y de gran alcance, el ecologista social Murray Bookchin (1991: 131) da la vuelta a las cosas y afirma que "la *idea* misma de dominar la naturaleza procede de la dominación del hombre por el hombre", sugiriendo de este modo que la emancipación humana es requisito para la emancipación de la naturaleza. De una forma u otra, esto es mucho decir, y hay quienes sostienen que no es en absoluto obvio que esas dos formas de explotación estén conectadas. Podemos imaginar un mundo donde las poblaciones vivan de manera sostenible con respecto al medio ambiente, pero de forma explotadora en lo tocante a las relaciones sociales dentro de dichas poblaciones (y viceversa). Las sociedades sostenibles podrían adoptar muchas formas, y no parece haber ninguna razón necesaria por la que debieran ser menos explotadores de los seres humanos que lo son las sociedades actuales (y viceversa). La importancia de esto es, sin embargo, que los ecologistas políticos (y sociales) piensan que lo serán.

También nos encontramos con otra consecuencia que deriva de esa dependencia del ecologismo respecto a los pronósticos nada halagüeños establecidos por la tesis de la sostenibilidad. Se trata de que este pensamiento parece haberse sentido liberado de la necesidad de pensar seriamente sobre la realización del cambio que preconiza, de ahí una nueva característica de la ideología que se debe señalar: la tensión entre la naturaleza radical del cambio social y político que pre-

tende y la confianza en los medios tradicionales democrático-liberales de llevarlo a cabo. Jana Thompson es quien más cuestiona la idea de que el apoyo activo a un cambio de conciencia no es suficiente por sí sólo, pues la conciencia no es un dato independiente, aislado de las circunstancias sociales que la alimentan: "La resolución ética [...] presupone crítica social: un intento de demostrar que las actuales relaciones sociales, y los objetivos y deseos que brotan de ellas, son insatisfactorios, y que son de desear nuevas concepciones de autorrealización y felicidad" (Thompson, 1983: 98). Esa crítica social debiera ser parte esencial de la iniciativa ecológica, pero los ensayistas y filósofos de esta doctrina escriben como si la resolución de los problemas temáticos fuera suficiente para producir la resolu-



ción de problemas prácticos como la contaminación o la deforestación; y por lo común, el contexto social y político no recibe atención alguna. Es como si los defensores del movimiento hubieran creído que el mensaje resultaba tan obvio que bastaba comunicarlo para conseguir que se actuara de acuerdo con él. Los obstáculos para el cambio ecologista no se han determinado adecuadamente y el resultado es una corriente de pensamiento carente de un programa adecuado de transformación política y social.

#### *Aceptación intelectual*

La tercera demanda expresa la esperanza básica de este pensamiento ecologista: si bien las raíces de la crisis bio-medioambiental son intelectuales, no obstante la solución también ha de ser intelectual, lo cual sitúa a los pensadores en una posición privilegiada en ese debate sobre el cambio ineludible de lo humano respecto a lo natural, puesto que el primer agente (lo humano) posee el poder de deshacer el daño espiritual o intelectual que se ha hecho hasta ahora. Y esta proposición nos introduce en el típico debate sobre el modo intelectualizado de la acción social: a) el carácter de-

mocrático o autoritario de estas soluciones intelectuales, b) el debate sobre procedimientos, fines y medios, y c) la caracterización política de tales soluciones y procedimientos.

a) En el pensamiento ecologista hay una fuerte opinión de que la "sociedad sana" (metáfora orgánica intencionada) es aquella en la que un abanico de opiniones no sólo es tolerado, sino celebrado, por cuanto esto proporciona un depósito de ideas y formas de conducta del cual echar mano cuando se afrontan problemas políticos o sociales: "La diversidad debe ser, además, la palabra clave del modo de organizarnos. No sólo necesitaremos echar mano de un amplio abanico de opciones culturales y minoritarias para mejorar la calidad de nuestras vidas, sino que también tendremos que utilizar una base de poder amplia y participativa en nuestros sistemas políticos para oponernos e invertir las actuales tendencias hacia la homogeneidad, la centralización excesiva, el abuso de poder y una sociedad indiferente" (Myers, 1985: 254). Esta aspiración se encuentra en tensa relación con la rigidez potencial de las normas y criterios de una sociedad sostenible a pequeña escala. En esa medida, el ecologismo tropieza con un problema similar al encontrado en la tradición liberal en la que se inspira: cómo tener una concepción de la sociedad buena que requiere que la gente se comporte de una determinada manera, y defender sin embargo, formas diversas de conducta.

b) La historia de la ecología (Bramwell, 1989) está llena en ese sentido de afirmaciones que se pueden describir con mayor exactitud como autoritarias que como democráticas, y es cierto que incluso en el movimiento moderno hubo un tiempo en el que evitar la catástrofe bio-medioambiental se consideraba el fin principal, y los medios usados para conseguirlo eran, en gran medida, lo de menos: "[El proyecto social que conduce a una sociedad sostenible] es un proceso que se puede llevar a cabo dentro de las actuales estructuras de autoridad, sean democráticas o dictatoriales. No es necesario, aunque sería preferible, que se cambien las relaciones de autoridad." (Pirages, 1977 b : 10). Este tipo de agnosticismo respecto a la organización social fue (y es) fuente de vital importancia para los críticos del movimiento ecologista que lo acusan de irresponsabilidad y reacción políticas. El problema nace del hecho de que, pese a los intentos ecologistas por hacer de la democracia un componente *necesario* de una lista de valores, el vínculo en realidad parece ser *contingente*. M. Saward expone este punto de manera convincente al sostener que hay una clara tensión entre el conjunto ecologista de valores y los valores de la democracia (Saward, 1993: 70-72). R. Goodwin (1992: 168) expresa la misma idea de forma aún más clara:



“Defender la democracia es defender procedimientos, defender el medioambientalismo es defender resultados reales: ¿qué garantías podemos tener de que los procedimientos de la primera produzcan los tipos de resultados de la segunda?”. La consecuencia clara es que si los resultados ecologistas no se ven garantizados por los procedimientos democráticos, y si los resultados de la sostenibilidad son tan importantes como los discursos políticos ecologistas lo garantizan, entonces puede haber una razón para abandonar los procedimientos democráticos en favor de los autoritarios.

Este callejón sin salida gira en torno a una caracterización según la cual la política ecologista privilegia el resultado sobre el procedimiento, y como reacción al menos una comentarista como Robyn Eckersley vuelve el acertijo del revés al suponer que para esta política, el procedimiento es al menos tan importante como el resultado. Lo hace afirmando que la política ecologista radical es emancipadora pues pretende aumentar al máximo la autonomía de los seres humanos y no humanos, que se ha de “desplegar según sus propios modos y de acuerdo con la ‘vida de su especie’”. Desde este punto de vista, continúa: “la conexión entre ecología y democracia deja de ser débil [...] el autoritarismo queda excluido en el nivel del principio ecologista (y no por razones puramente instrumentales), del mismo modo que es excluido según el principio liberal: viola de forma fundamental los derechos de los humanos a decidir su propio destino” (cit. Dobson, 1997: 49).

Esto contradice la opinión de J. Barry de que “desde un punto de vista estrictamente ecocéntrico [...] la democracia es superflua, en el peor de los casos, o un complemento opcional” (Barry, 1994: 371). El intento de Eckersley (1992) de elaborar una conexión necesaria entre ecologismo y democracia no se basa en extraer “lecciones de la naturaleza”, sino que destaca las secuelas que acarrea interpretar el ecologismo como una ideología de proceso o de resultado. Poner el ecologismo del lado del proceso lo sitúa en la tradición liberal. John Gray, por otra parte, se siente capaz de apelar a los conservadores cercanos al ecologismo al considerar éste desde una perspectiva de la consecución. “Para los pensadores conservadores, lo mismo que para los ecologistas, resulta claro que elegir tiene en sí mismo poco o ningún valor: lo que tienen valor son las elecciones que se hacen y las opciones disponibles” (Gray, 1993: 137). Desde el punto de vista práctico, tenga el valor que tenga, Gray se equivoca: se puede decir que el movimiento ecologista en su forma moderna ha abandonado las soluciones autoritarias a la crisis bio-medioambiental.

c) En términos políticos habituales, y a fin de ayudar a distinguir el ecologismo de otras ideologías políti-

cas, es útil examinar la generalizada pretensión ecologista de “ir más allá” del espectro política izquierda-derecha. “Al exigir una sociedad ecológica no violenta, no explotadora, los Verdes trascienden la extensión de la línea que va de izquierda a derecha” (Spretnak y Capra, 1985: 3). J. Porritt traduce esto como una transcendencia del capitalismo y el comunismo y comenta que “el debate entre los protagonistas del capitalismo y el comunismo resulta tan edificante como el diálogo entre la sartén y el cazo” (Porritt, 1984a: 44). La base para esta afirmación es que, desde una perspectiva ecocéntrica, se puede hacer ver que las semejanzas entre comunismo y capitalismo parezcan mayores que sus diferencias:

“Ambos están dedicados al crecimiento industrial, a la expansión de los medios de producción, a una ética materialista como el mejor medio de satisfacer las necesidades de la gente, y al desarrollo tecnológico sin cortapisas. Ambos se apoyan en una centralización y un control y coordinación burocráticos a gran escala y cada vez mayores. Partiendo de un restrictivo racionalismo científico, ambos insisten en que el planeta está ahí para ser conquistado, que lo grande es evidentemente bello, y que lo no se puede medir no tiene importancia.” (Ibíd.: 44).

El nombre dado por lo general a esta forma de vida es “industrialismo”, al cual Porritt llega a denominar “super-ideología”, dentro de la cual se inscriben comunismo y capitalismo, y que en otro lugar describe como “adhesión a la creencia de que las necesidades humanas sólo se pueden satisfacer mediante la *permanente* expansión del proceso de producción y consumo” (Goldsmith y Hildyard, 1986: 343-344). De todos modos, aunque el movimiento ecologista parece entender “izquierda y derecha” y “capitalismo y comunismo” como pares sinónimos, hace falta verlos separadamente, aunque sólo sea porque los términos utilizados para analizarlos van a ser diferentes. Se debe decir, no obstante, que la afirmación ecologista ha sido



objeto de críticas, en especial respecto al segundo par y sobre todo por parte de la izquierda.

En algunos sentidos, podemos hablar del movimiento ecologista de un modo bastante acertado desde una óptica de izquierda y derecha porque los términos utilizados para analizar la diferencia entre ambas se le pueden aplicar fácilmente. Si, por ejemplo, tomamos la igualdad y la jerarquía como características consideradas encomiables dentro del pensamiento de izquierdas y de derechas, respectivamente, entonces el ecologismo es claramente de izquierdas, al defender como lo hace formas de igualdad entre los seres humanos y otras especies. Sin embargo, afirmar que el ecologismo es inequívocamente de izquierda no es tan fácil. Por ejemplo, la política ecologista es en principio contraria a toda manipulación, que no sea levisima, del mundo natural y social por parte de los seres humanos. Desde la Revolución francesa ha sido tema propio del pensamiento de izquierda que la existencia de un concreto orden natural de las cosas al que los seres humanos deben conformarse y no obstaculizar es una forma de mistificación medieval utilizada por la derecha para asegurar y perpetuar el privilegio. La izquierda ha sostenido que el mundo está ahí para rehacerlo a imagen del "hombre", de acuerdo con planes trazados por "hombres" y en los que la única referencia a un orden natural apunta a uno abstracto, fuera del tiempo y el espacio. La aspiración ecológica radical de insertar al ser humano en su "lugar propio" dentro del orden natural y de generar un sentido de humildad ante éste es claramente de "derechas", en este caso: "La creencia de que estamos 'aparte del resto' de la creación es una característica intrínseca del orden mundial dominante, una filosofía antropocéntrica, centrada en el hombre. Los ecologistas sostienen que esta creencia, en última instancia destructiva, debe ser desarraigada y reemplazada por una filosofía biocéntrica, centrada en la vida". (Porritt, 1984a: 206).

El modo de entender el lugar del ser humano en un mundo ordenado de antemano y sumamente complejo, que estropeamos con riesgo para nosotros mismos, instituye sin embargo un pensamiento conservador. J. Weston, que escribe desde una perspectiva socialdemócrata, lo resume así: "Está claro que el análisis ecologista de cuestiones bio-medioambientales y sociales está dentro de la estructura amplia de la filosofía e ideología de derechas. La creencia en límites 'naturales' para la conquista humana, la negación de las divisiones de clase y la visión romántica de la 'naturaleza' hunden sus raíces en las divisiones políticas conservadoras y liberales" (Weston, 1986: 24).

Como antes se indicó, J. Gray ha recogido esta polémica y la ha convertido en virtud, desde un punto de vista conservador. Afirma que hay "tres profundas afinidades" entre el pensamiento ecologista y el conservador. La primera es que "tanto el conservadurismo

como la teoría ecologista ven la vida de los humanos dentro de una perspectiva multigeneracional"; la segunda, que "tanto los pensadores conservadores como los ecologistas rechazan la anticuada doctrina del individualismo liberal, el sujeto soberano, el agente autónomo cuyas elecciones constituyen el origen de todo lo que tiene valor"; y la tercera, que "tanto los ecologistas como los conservadores prefieren, por miedo a los riesgos, la senda de la prudencia cuando nuevas tecnologías, o nuevas prácticas sociales, tienen consecuencias amplias e impredecibles" (Gray, 1993: 136-137). Aunque Gray no incluye en su lista una oposición común a la "soberbia humanista", podría haberlo hecho (Ibíd.: 139). Vemos pues la dificultad de describir el ecologismo como claramente conservador o progresista, lo cual constituye un legado de su ambigua relación con la tradición ilustrada, y es coherente con su autoimagen de poner en tela de juicio las respuestas habituales a dicha tradición.

De todo ello cabe deducir que los desacuerdos básicos entre los intelectuales ecologistas proceden de dos cuestiones básicas: por una parte de la importancia relativa de cada una de estas tres demandas, por otra parte de la forma en que han de llevarse a cabo. Por ejemplo, los ambientalistas éticos difieren de los ecologistas profundos no sólo en su consideración general del proyecto filosófico sino en que estos últimos tienden a subrayar el proyecto radical más que los primeros. Entre los ambientalistas éticos existen además desacuerdos respecto a qué tipo de metafísica o ética, si es que la hay, se necesita para sostener una auténtica moral de respeto y cuidado del medio ambiente, lo cual a menudo se ve acompañado de una disputa en torno a las implicaciones de la ecología. Algunos posmodernos, ecofeministas y ecologistas sociales proponen rechazar el proyecto especulativo por impracticable, centrándose casi sólo en propuestas prácticas y radicales, inclusive aunque no esté del todo claro que los proyectos especulativos y radicales se puedan separar fácilmente. Existe además una justificación para esta





indagación histórica; el hecho de que la relación del pensamiento ecologista con la tradición filosófica y científica está puesta en entredicho.

### La cambiante naturaleza de la naturaleza

El pensamiento ecologista comenzó con la creencia de que el mejor modo de cambiar el comportamiento de la gente consistía en transformar el modo en que piensan; sin ello es inviable cualquier cambio. Por ello, han venido insistiendo en el sentido de que la gente se replantee sus respuestas respecto a las cuestiones más fundamentales de la vida humana en el mundo: ¿cuál es la naturaleza de la naturaleza? y ¿cuál es nuestro lugar en ella? Mas estas preguntas cuestionan en gran medida la idealización esencialista de lo natural en que incurre el pensamiento ecologista y que cuestiona su capacidad para comprender el verdadero carácter de la relación del ser humano con su entorno y con ello la naturaleza de la crisis bio-ambiental. Pues no sólo no puede aceptar la evidencia de unas formas naturales dinámicas ligadas a la sociedad que se las apropia, sino que no alcanza siquiera a distinguir entre, de una parte, la naturaleza *profunda* de los procesos y estructuras causales que no están sometidos a la influencia humana ni a su poder de transformación, y de otra la naturaleza *superficial*, las formas naturales sobre las que esa acción humana se proyecta y aplica (vid. Soper, 1995)<sup>5</sup>. Hablar, como hace el pensamiento ecologista, de una *naturaleza* que no debe ser manipulada o modificada equivale a identificar lo natural con lo natural profundo y lamentar como desaparición y pérdida de la misma la de sus manifestaciones no alteradas por lo huma-

no. Mas no cabe una foto fija de la naturaleza superficial, como tampoco una alteración de la naturaleza al nivel profundo puesto que incluso los avances en el campo de la genética siempre se realizan sobre una base cuya existencia les precede y sobrevivirá. Para el pensamiento ecologista sin embargo, las formas naturales visibles terminan constituyendo la naturaleza, sin más, de donde se deriva que esas formas no deben ser alterada so pena de acabar definitivamente con la naturaleza profunda. Paradójicamente, la esencia de la naturaleza por la que el pensamiento ecologista está llamado a velar se identifica con su apariencia.

A ello se le une el ingenuo realismo filosófico en que incurre el pensamiento ecologista: la afirmación ontológica de la efectiva realidad de la naturaleza no puede ocultar la verdad de su posterior construcción epistemológica y física. Así, la naturaleza no es para el ser humano tan sólo una realidad objetiva, sino además una construcción social. En efecto, la sociedad no sólo construye la *idea* de naturaleza que posee en cada momento, sino también la *realidad* natural la que se adapta y transforma. Hablar de construcción social es así hacerlo de *dependencia contextual*: la naturaleza como idea y la naturaleza como realidad poseen distinto significado y forma en diversos contextos sociales e históricos.

#### Estudios del cambio cultural

Respecto a estas cuestiones, basta con referirnos a sendos análisis sobre el cambio cultural y las categorías sobre la naturaleza y nuestro lugar en ella. Raymond Williams aparece como un auténtico pionero de los estudios culturales, y ha proporcionado un análisis coherente de siglos de cambio cultural así como de categorías hegemónicas respecto a la utilización occidental de término *naturaleza*. El modelo de tipificación introducido por este autor es particularmente relevante para la comprensión del posmodernismo ecológico así como de una cierta variedad de perspectivas y paradigmas. En efecto, Williams describe una transformación desde las primeras culturas que nos proporcionan imágenes de espíritus o dioses procedentes de la naturaleza “que representan o dirigen el viento, el mar, el bosque o la luna” (Williams, 1980: 69) hasta las expresiones contemporáneas instrumentales. En un momento dado y partiendo del animismo, la naturaleza deviene “singular, abstracta y personificada”. La naturaleza como divinidad, madre esencial, nos lleva



<sup>5</sup> La naturaleza en su sentido profundo alude así a la estructura misma de la realidad más allá de sus apariencias: los procesos bioquímicos y las leyes físicas que rigen la existencia y su funcionamiento: la naturaleza como inmanencia. En cambio, la naturaleza superficial constituye la manifestación externa de aquélla, su encarnación en forma sujetas a cambio evolutivo y por ello sometidas a la influencia transformadora del ser humano, el cual es también una de esas formas.

a la religión monoteísta, donde Dios es absoluto, y la Naturaleza ejerce como su ministro o representante. En este proceso la naturaleza se debilita favoreciendo el posterior camino hacia su muerte en el positivismo científico.

Williams subraya que en la época de Shakespeare, había un amplio abanico de posibles significados culturales de la naturaleza: condición primitiva anterior a la sociedad humana, estado de inocencia original a partir de la cual se constata una caída y el curso de una redención necesaria, una cualidad del nacimiento (por ejemplo, nuestra naturaleza original) que incluyen los movimientos que muestran a la naturaleza como una divinidad personificada. Tales conceptos siguen hallándose enmascarados en los discursos del ecofeminismo y la ecología profunda, en el paganismo, el panteísmo y el chamanismo, e incluso en el eclecticismo de los investigadores del mito de *Gaia* y sus ecos en la ciencia ficción y la fantasía.

Para completar el esquema, la naturaleza pierde importancia en el pensamiento occidental durante el tránsito del siglo XVIII al XIX; se transforma en una especie de juez constitucional o al menos en una acumulación y clasificación de casos que expresan las leyes naturales. Si eliminamos la personificación de esta fórmula, la naturaleza se constituye en un objeto secularizado “en ocasiones incluso en una máquina” (Ibíd.: 73). A finales del XVIII tenemos la metáfora de la naturaleza como un criador selectivo; la mejora agrícola y la revolución industrial por último nos la devuelven únicamente en los lugares solitarios, salvajes, donde no hay industria, por lo que aparece el significado de la naturaleza como “un refugio, un apartarse de los hombres, un lugar de descanso, de solaz, de retirada” (Ibíd.: 80). Cabe cuestionar la linealidad y abstracción de tal modelo, pero lo importante es la constatación de la variabilidad cultural de las ideas sobre la naturaleza, y el hecho de que ciertas ideas sobre ella hayan sido dominantes durante ciertos periodos, dando la sensación de una sucesión de paradigmas tal y como también se puede observar en *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault (1968). En la actualidad también hay ideas dominantes sobre la cultura y la naturaleza aunque la heterogeneidad de las diversas disciplinas y ámbitos institucionales en que tales términos aparecen es parte de la condición que Williams etiquetaba de postmoderna. Esta diversidad se sigue percibiendo no sólo en los protocolos científicos y tecnológicos, o en los discursos de las ciencias sociales y humanidades, sino también en los movimientos sociales y en las fórmulas mediáticas que se hacen cada vez más reflexivas. Williams, al igual que los ecologistas, considera la alienación y dominación de la naturaleza –su otredad– como un reflejo de las problemáticas relaciones entre los seres humanos. “Más allá de las formas en que hemos interactuado con el mundo físico, no sólo

hemos generado la naturaleza y un orden natural alterados, también hemos creado sociedades. Es muy significativo que la mayor parte de los términos que hemos utilizado en esta relación –conquista, explotación de la naturaleza– derivan de prácticas humanas reales: relaciones entre humanos” (Ibíd.: 84) esenciales en el avance de la civilización occidental a expensas de la naturaleza (Ibíd.: 143 y ss.). Williams concluye con la observación de que si la humanidad se aliena respecto a los procesos vivos de los que formamos parte, necesariamente nos alienamos a nosotros mismos. Así pues, sólo cuando hayamos desarrollado relaciones ecológicas ante los seres humanos y la naturaleza, seremos capaces de transformar nuestras relaciones con otras especies. En suma, el conocimiento de la naturaleza es una proyección de nuestras relaciones sociales.

Otra obra interesante es la de Carolyn Merchant (1980) quien a semejanza de Williams contempla una naturaleza aún viva en torno al siglo XVI y describe su pérdida en la revolución científica y en la posterior dominación del mundo natural. Lo que muere es la idea de la naturaleza como un organismo vivo “que une a la persona, a la sociedad y al cosmos”. Para ilustrar cómo las epistemes explicativas e imaginativas están presentes en nuestros juicios de valor, Merchant despliega una amplia selección de ejemplos de muertes de la naturaleza, así como de la unidad orgánica del cosmos y la sociedad. La ilustración de la Madre Tierra y su defensa ante el matricidio siguen presentes en las culturas indígenas que consideran la Tierra como una deidad viva, por lo que las ecoculturas tribales siguen constituyendo para muchas personas (indígenas o no) una fuente de renovación narrativa y cultural que puede permitir la renovación asociada de las cosmologías occidentales. Múltiples fragmentos de tales cosmologías premodernas circulan en la actualidad en los presupuestos mediáticos y de la ecología popular, como la concepción de *Gaia*, que mezcla elementos de cultura popular, información ecológica y entretenimiento mediático. Esta autora también acentúa la dicotomía naturaleza-cultura como una parte integral de la separación entre disciplinas, distinguiendo en especial aquellas de carácter humanista, como la historia, la literatura y la antropología.

Carolyn Merchant por su parte es ejemplar en dar sentido a la definición egocéntrica en tanto se “basa en una teoría ecológicamente configurada de relaciones internas, según las cuales todos los organismos no sólo están interrelacionados con su entorno sino que también están constituidos por esas mismas relaciones medioambientales” (Merchant, 1980: 49). El hecho de contemplar el cambio histórico como cambio ecológico va más allá de reconocer que existen condiciones bio-medioambientales con una historia detrás. El modelo más ecosistémico de Merchant, al igual que las características específicas de las “granjas, pantanos y

bosques europeos" (Ibíd.: 42) así como la gestión detallista de sus cambios, se centra en tres aspectos principales: las transformaciones filosóficas que acompañan y refuerzan la Revolución Industrial, el proceso de los "cercamientos" (*enclosures*) que separa físicamente a la gente de su medio tradicional, y la mercantilización monetarizada de la naturaleza.

El legado del primero de tales aspectos, la voluntad de dominio de la Revolución científica e intelectual, y sobre todo de dominio del mundo natural, aún sigue vigente. Hay que buscar gran parte de las posiciones discursivas contemporáneas, incluso sus más claras proposiciones, en sus orígenes, esto es, entre los pensadores de los siglos XVI y XVII. El instrumentalismo del filósofo-científico Francis Bacon tipifica este cambio revolucionario en la cultura. Como anticipo de tal modelo de aprendizaje, Bacon sostiene la convergencia de un antropocentrismo excesivo con la cesura entre la humanidad y el medio natural, a través de la idea de que el resto del planeta sólo existe para el solaz y uso de la humanidad.

El instrumentalismo baconiano puede resultar extremo, pero añade una arrogancia que aún permanece como su *némesis*, por ejemplo en la ecología global que "nos obliga a admitir que el actual proceso de desarrollo industrial está destruyendo simultáneamente las mismas bases ecológicas de todos, humanos y no humanos" (Chatterjee y Finger, 1994: 50). Muchos teóricos sociales tras Bacon y sus contemporáneos han compartido el intento cartesiano de hacer de nosotros mismos auténticos amos y propietarios de la naturaleza. Incluso los modernos contemporáneos han objetado en escasa medida la afirmación de Locke de que la negación de lo natural es el camino a la felicidad. La Revolución científica y el proyecto ilustrado continúan siendo centrales en la comprensión de una naturaleza extenuada.

El segundo factor recoge "cómo la fertilidad del suelo afecta al auge y declive de la población, al conflicto entre señores y siervos, y a la expansión del mercado" (Merchant, 1980: 67-68). La historia que no tiene en cuenta este aspecto fracasa a la hora de comprender que la "democracia y las instituciones capitalistas en Europa y América" dependen directamente de la explotación de los recursos naturales. La ruptura de los ecosistemas asociados (bosques, praderas, lagos, océanos) y sus componentes humanos" (Ibíd.) afecta a la constitución, riqueza y psicología de las sociedades.

El tercero de los aspectos prefigura gran parte de las discusiones actuales. Aunque ahora a una escala mucho mayor, la tragedia de lo comunal tuvo lugar por primera vez en la Europa medieval, cuando el proceso de los "cercamientos" (*enclosures*) comenzó a expulsar a los trabajadores rurales de su tierra comunal tradicional y a abolir sus derechos sobre ellas. Una forma temprana de privatización de esta separación de la

propiedad comunal y la tierra que no ha hecho sino crecer desde entonces, logrando en principio desmantelar el uso social de la tierra como un medio de subsistencia. En lugar de un sistema feudal residual que permitía a los agricultores intercambiar parte de su cosecha o de su trabajo por el cultivo de la tierra, se instaló una economía monetarizada que comercializa el proceso, máxime si se cercan las áreas de acceso comunal que habían permitido esa economía de subsistencia y trueque. Los cambios políticos y legales posteriores consolidaron la mercantilización de la tierra y ayudaron a transformar la relación entre las personas, así como entre éstas y la naturaleza, y expulsaron a millones de trabajadores rurales de su medio. Estos procesos se han extendido ahora por todo el planeta de forma masiva, en tanto el deseo y la necesidad de obtener beneficios conlleva la expansión de la privatización y la mercantilización a cada vez más lejanos lugares, en busca permanente de regiones ecológicamente explotables. Aquí cabe incluir tanto la globalización de la industria y la agricultura industrializada y de exportación, así como los nuevos "cercamientos" genéticos de la biotecnología o la mercantilización de los secretos genéticos de la propia naturaleza, hasta las ideas apocalípticas que alertan del colapso de la naturaleza incapaz de sobrevivir ante "el exagerado crecimiento de la población", la "extinción masiva" de muchas especies o la "creciente contaminación de la atmósfera y del agua".

La concepción de colapso de la naturaleza, o al menos de su declive irreversible, encierra dos de las características principales de las actitudes contemporáneas respecto a los temas bio-medioambientales. Una ambigüedad sobre el carácter del cadáver y un tono apocalíptico. La cultura popular amplifica tales características y multiplica los puntos de diseminación que registran diversos grados de alarma ante un entorno en peligro.

Los temas ecológicos conocen audiencias de masas y mercados igualmente masivos. En esta apropiación





multigenérica del “problema biológico y medioambiental”, la publicidad opera como un barómetro hasta el punto de ecologizar la cultura popular y comercial: anuncios de cualquier cosa hacen circular mensajes que mezclan diversas versiones del desastre con esperanzas más o menos fundadas y fantasías utópicas.

Así pues, agotar e incluso matar a la naturaleza supone más que un proceso biológico o físico, más también que las consecuencias no intencionadas de una sociedad industrial. La muerte de lo natural es al mismo tiempo un proceso de construcción social donde las imágenes e ideas de una naturaleza transformada circulan como parte de una hipernaturaleza ecológicamente sospechosa: un ámbito generado por imágenes y limitado tan sólo por la imaginación humana. El efecto ecológico de las fantasías de control es profundo, pero el impacto material de la contaminación industrial no es una fantasía, sus efectos se pueden observar por doquier. Pareciera que cada metro cúbico de aire, cada especie o proceso vivo estuviera marcado indeleblemente por nuestra despiadada marca: lo físico y lo biológico están claramente marcados por la “X” del abuso humano, una señal que significa un signo material y un texto añadido. La fragmentación simultánea de un discurso sobre la naturaleza disperso entre especialidades atomizadas, junto a la curiosa fusión de actividades interdisciplinarias con la cultura consumista, todo lo cual aparece además sumamente mediatizado, son parte de la “X” que rotulamos en el mundo. Tal vez se podría decir que ya existe un exceso de significado de lo natural en la cultura contemporánea, que se ha convertido en obsceno por su exceso (Baudrillard). Tales construcciones contemporáneas de lo natural contribuyen a generar un síndrome que permite e impide al mismo tiempo una confrontación con la muerte. Debido a que la muerte de lo natural es también nuestra propia muerte, es doblemente impensable. La muerte es un espectáculo público (mediatizado) pero un tabú personal (el miedo a morir). Bajo estas condiciones es improbable una identificación personal con un planeta moribundo, no obstante lo cual hay que concebir la muerte de lo natural con una crisis de identidad, con nuestra propia desaparición potencial y una creciente apuesta compensatoria en una sociedad del riesgo.

Esta percepción del fin de lo natural también sirve para anunciar lo que Frederic Jameson (1996) llama el nacimiento de lo posmoderno: “lo que tienes cuando

el proceso de modernización se ha completado y la naturaleza ha desaparecido”. En parte este simultáneo final de la naturaleza y nacimiento de lo postmoderno, como muchas otras cosas, se encuentra previamente en los procesos de la modernidad, pero no están articulados como tal. Por ejemplo, en la reciente historia de la teoría social en las humanidades y artes, la alienación y el humanismo han sido conceptos más dominantes que en los procesos radicalmente descentrados de la postmodernidad como la ecología profunda (activismo) y el ecofeminismo (Merchant, 1992). Aquellos conceptos se orientaban ante todo según los imperativos de la ciencia, la tecnología, el progreso y el crecimiento, y son significativamente pre-ecológicos<sup>6</sup>.

#### *Implicaciones éticas y tipologías*

Si la naturaleza es ante todo relacional y los seres humanos son aprehendidos en tales relaciones, entonces puede haber alguna influencia metafísica de las obligaciones éticas respecto a la naturaleza. Como antes indicábamos, está muy extendida la fe moderna en la capacidad de la humanidad en resolver sus problemas no mediante la evolución orgánica y natural, sino a través de una evolución cultural, esto es, gracias a medios racionales en especial tecnológicos, lo cual asegura el progreso sin fin de la civilización como una conquista de la naturaleza que asegura nuestro futuro. Los críticos consideran que este paradigma dominante procedente de la modernidad constituye una receta para el desastre bio-medioambiental. Los que se autodenominan ecologistas profundos se sitúan entre los críticos más estridentes del paradigma dominante.

Siguiendo las indicaciones de sus introductores en el ámbito anglosajón, el filósofo noruego Arne Naess (1989) se pueden distinguir dos tipologías diversas de la “ecología”, la superficial y la profunda. La primera se mantiene en los límites del paradigma dominante, simplemente añade algún aviso sobre el agotamiento de los recursos o que el progreso continuo de la civilización puede requerir una cierta dosis de prudencia. Su objetivo es luchar contra la polución y la escasez de recursos en los países industrializados. Es superficial porque trata de reformar el sistema sin cambiar el paradigma dominante o de sistema socioeconómico en el cual aquél se ha desarrollado. Naess rechaza esta imagen de predestinación reformista a favor de otra más relacional y omnicompreensiva. La tarea de la eco-

<sup>6</sup> Para Jameson (1996), en vez de la muerte de todo lo natural, lo que más bien podemos contemplar es el comienzo del fin de la hegemonía de los paradigmas eurocéntricos y patriarcales, de ese imperio discursivo que colonizó la razón como la provincia exclusiva de la revolución científica, de la Ilustración y sus sucesores filosóficos y científicos. En este cambio del imaginario hegemónico hay nuevas muertes, incluso la supuesta muerte del materialismo.

logía profunda es revertir lo que Max Weber denominó “el desencanto del mundo” forjado gracias al auge de la “racionalidad instrumental”. La manera de invertir las tendencias destructivas de la civilización moderna consiste en contemplar la naturaleza como una especie de organismo; en efecto, a diferencia de las máquinas, los sistemas orgánicos están altamente integrados de modo que eliminar una parte de su contexto supone tornar incomprensible tanto a la parte como al todo sistémico. La metáfora orgánica implica que el método adecuado para estudiar la naturaleza no es la reducción sino la síntesis holística: los objetivos del investigador consisten en integrar y sintetizar los dispersos detalles de la experiencia en un todo y conceder algún crédito a los principios de unificación que interconectan todo<sup>7</sup>. El problema es que los argumentos esgrimidos en nombre del organicismo y el holismo no soportan ciertas críticas y se muestran poco útiles en algunos casos. En efecto, sus defensores sostienen que debería abrazarse una cosmovisión ecológica si y sólo si ésta apoyase los valores y objetivos del movimiento ecologista en general. No obstante la cuestión organicista admite variaciones: un número considerable de pensadores –ecologistas profundos, éticos ambientalistas, bioregionalistas y otros–, dirigen su atención a calcular el equilibrio entre los sistemas naturales y la interdependencia de sus componentes (vid. Leopold, 1949) con el trasfondo presente de la complejidad, integridad, estabilidad y belleza de las comunidades bióticas. No deja de ser una consideración relativamente estática de los sistemas ecológicos: la energía fluye, pero los circuitos no cambian a menos que los seres humanos lo hagan para peor.

Otros han desarrollado un organicismo dinámico gracias a su particular interpretación de la cosmología científica y moderna así como de la teoría evolucionista, y en este grupo se incluyen a los ecologistas profundos, algunos ecologistas sociales y a unos cuantos místicos cientifistas y religiosos que pugnan por lo que denominan “la historia del universo”. En cualquier caso, el organicismo dinámico considera a la naturaleza como una realidad autopoietica, guiada quizá por un singular impulso creativo, subrayando no tanto la estabilidad de lo natural cuanto el amplio movimiento de la evolución cósmica. Los defensores de esta postura estarían de acuerdo con los anteriores en que las entidades y sistemas naturales son interdependientes, in-

sertos como están en un circuito armónico; sin embargo, insisten en que el equilibrio aparente del momento actual no es sino una etapa de un proceso mucho más extenso en el que el universo se hace cada vez más complejo y diferenciado. Todo en el universo se conecta con todo gracias al hecho de compartir ancestros comunes. Algunos/as pensadores ecologistas, sobre todo ecofeministas, han cuestionado el matiz de ambas variantes de lo que puede considerarse el núcleo organicista, sobre todo considerando cuáles pueden ser sus consecuencias imprevistas. En efecto, estas críticas acusan a los ecologistas profundos y a sus parientes de presentar un falso dilema: o bien se considera la naturaleza como una colección de recursos o bien es un todo monolítico integrado donde se subsume todo lo singular. Este sentimiento “oceánico” de fusión amenaza toda singularidad y remite a una supuesta unidad natural andrógina. La alternativa a esta proposición metafísica reside en un modesto tipo de organicismo caracterizado por un énfasis más femenino en las relaciones de interdependencia y donde lo individual se considera de forma más singularizadora y diferenciada.

La cuestión no obstante sigue descansando en cómo dotar de hegemonía a esta perspectiva ecológica. Por decirlo brevemente, habría dos opciones: o bien proseguir el modelo de la filosofía especulativa y tratar de aprehender intelectualmente la unidad de la naturaleza, o bien buscar dicha unidad profunda en los resultados de la investigación científica, en especial en la ecología y la biología evolutiva.



7 Los partidarios de esta perspectiva organicista la consideran más “ecologista” que otras alternativas porque proporciona un contexto más coherente –y limitante– para la actividad humana. Una de las características que distingue lo vivo de lo inerte es que las entidades vivientes se articulan en una actividad teleológica, debido a ello así como a que tienen intereses propios, pueden verse dañadas. Los defensores de esta postura no siempre aclaran si ha de asumirse literalmente la perspectiva organicista.



El núcleo de la orientación especulativa reside en la creencia, o quizá la esperanza, de que los principios básicos subyacentes al orden natural son sencillamente autoevidentes. Para ello, los ecologistas profundos utilizan un método de identificación que comienza con la experiencia de gozar algo en común con otra gente. Cuando me identifico con otros, cuando reconozco que tenemos algo en común como sujetos de experiencia, las fronteras entre mi yo y sus yoes se debilitan hasta el punto que ya no puedo concebirme más a mí mismo sin tener en cuenta la relación con ellos. Devall y Sessions (1985) extienden este tipo de identificación al mundo natural en un proceso que denominan “autorrealización”: el yo individual se identifica no sólo con otras personas sino también con entidades y sistemas naturales hasta que por fin el yo individual se identifica con el yo omniabarcante de la totalidad orgánica. El yo no supone más que un campo de relaciones donde todo está conectado con todo.

Otro autor del ecologismo profundo, Warwick Fox (1995), ha planteado un modelo más complejo al distinguir diversas variedades de identificación. Junto a las experiencias personales de afinidad con otros seres, también se produce lo que denomina formas antológicas y cosmológicas de identificación, esto es, ex-

periencias de *comunalidad* que parten del hecho “de que las cosas son” y de que “nosotros y el resto de entes somos aspectos de una única realidad” autopoietica. Afirmaciones como estas conducen a una especie de ecología fenomenológica, en el sentido de que el mundo vivo, tal y como se revela a través de la investigación fenomenológica, es una red entrelazada de significación, cada uno de los seres que percibe tiene sentido sólo en el contexto de una unidad perceptiva mayor de la cual forma parte; así, al menos en términos perceptivos, todo está conectado con todo. Hay otras variaciones sobre el tema, pero la cuestión que nos lleva al escepticismo es la siguiente: ¿por qué estos métodos especulativos proporcionan al pensamiento ecologista lo que éste precisa?, ¿tratan los pensadores ecologistas de adoptar tales métodos con la debida modestia y precaución, evitando toda antropomorfización de las cuestiones tratadas? Creemos que la respuesta a ambas cuestiones es negativa.

El reto cardinal de este pensamiento especulativo reside en destilar todos los matices y distorsiones del mundo de las apariencias para aprehender la subyacente unidad racional; pero tal empresa bien puede exceder las capacidades de la mente humana. Una lectura escéptica de la historia de este tipo de pensamiento especulativo ofrece la sospecha de que cualquiera sea el método que utilicemos o lo cautos que seamos, no obstante el universo evitará nuestros esfuerzos por aprehenderlo. Estas dudas se pueden aplicar también al propósito tácito de alcanzar una perspectiva ecológica, al menos en tanto repose en una base especulativa. Habiendo fallado en esa dirección los más válidos pensadores de la tradición occidental de la “filosofía natural”<sup>8</sup>, no es casualidad que los ecologistas profundos y otros apelen explícitamente al Romanticismo como una de sus fuentes de inspiración.

El Romanticismo aparece a principios del siglo XIX como un vasto movimiento intelectual y cultural de reacción contra el modernismo en la filosofía y la ciencia, regido por la visión de una dispositivo triple: la unidad

8 Para Hegel y su *Filosofía de la Naturaleza*, la contradicción irresuelta de la naturaleza consiste en el hecho de que el espíritu se ve capturado entre dos interpretaciones hostiles: la naturaleza es al mismo tiempo familiar y extraña, benevolente y hostil, o quizá simplemente indiferente. Por su parte Kant en su *Crítica de la Razón Práctica* consideraba la posibilidad de juzgar a la naturaleza como un todo por constituir un sistema unificado cuyo objetivo era ante todo lograr la existencia de una humanidad en tanto comunidad de seres racionales vivos. Así pues para Kant la humanidad constituía el propósito final de la creación (principio antrópico fuerte que hoy se observa en muchas perspectivas ecologistas) porque los seres humanos son las únicas entidades en la Tierra capaces de establecer propósitos por sí mismos. Hegel sostiene una versión diferente, pero igualmente antropocéntrica: la naturaleza orgánica constituye la expresión externa de la subjetividad; un organismo tiene su existencia en el mundo externo, y así posee el mismo tipo de interioridad que caracteriza a la conciencia humana: ambas son causa y efecto. La vida animal genera a los miembros del organismo en el seno de un sistema ideal de subjetividad, en una nueva unidad orgánica autosuficiente. Sólo con la aparición del animal humano ese concepto es capaz de superar la contingencia de la externalidad al lograr la conciencia de su misma esencia como espíritu. O por parafrasearlo: la cultura humana es una forma superior de orden, capaz de mantener su propia integridad incluso ante la muerte de cualquier individuo, hasta el punto de que sólo la cultura humana es capaz en última instancia de aprehender el propósito de la naturaleza; el objetivo de todo el desarrollo de esta última consiste pues en producir la cultura humana.



del conocimiento, de la naturaleza y de la conciencia humana o espíritu con la naturaleza. Entre otras expresiones literarias, artísticas o religiosas, la filosofía natural trata de lograr esta triple unidad a través del estudio del mundo natural. Schelling, uno de los líderes del movimiento, declaró que “La Naturaleza debería ser el Espíritu hecho visible; el Espíritu, la Naturaleza invisible”. Para los románticos, la naturaleza *es realmente* la autoexternalización del espíritu y el espíritu singular de cada ser humano un producto natural que sirve como medio mediante el cual la naturaleza toma conciencia de sí como espíritu. El resultado no es un sistema filosófico coherente sino una suerte de “bruma extática”, aunque el problema no estriba en tal sistema sino más bien en el hecho de constituir una reflexión explícitamente antropocéntrica, centrada en lo humano, y que tiende por tanto a antropomorfizar el orden natural. A ello se le añade el hecho de que carece de mecanismo de autocorrección alguno con el que armonizar los nuevos y sorprendentes fenómenos a descubrir. Por cierto, lo mismo puede aplicarse a la filosofía natural hegeliana, de ahí que muchas de sus afirmaciones al respecto sean erróneas si no ridículas, a pesar o tal vez gracias a su insistencia en que han de ser lógicamente necesarias. La aparición de la biología evolutiva, ante todo de la mano de Darwin, fue especialmente problemática para este pensamiento especulativo puesto que el autor inglés consideró más que ningún otro el papel central que la contingencia y la temporalidad ejercen de cara a explicar el aparente orden de la naturaleza.

El problema de la filosofía especulativa es complicado por el hecho de que como hemos visto, el mismo término “naturaleza” constituye en sí un territorio cuestionado, sujeto a todo tipo de interpretación. Para la filosofía especulativa, por ejemplo, la naturaleza es el sistema de leyes o principios que obliga a mantener interrelacionado todo lo que existe. Una de las versiones de esta afirmación considera que incluso las más hostiles ciudades y las armas más destructivas son perfectamente naturales simplemente porque existen y obedecen a las leyes físicas. Sin embargo también es



posible concebir a la naturaleza como radicalmente ajena a la cultura, hasta el punto de ser indomable e incontrolable, y de situarse en las fronteras de la experiencia humana. La naturaleza salvaje se asemeja mucho en este sentido a lo que Derrida (1977) llama “exceso”, sobre el que reposa todo significado pero amenaza él mismo la destrucción de la significación. La naturaleza salvaje supone una amenaza a las aspiraciones humanas sencillamente porque es del todo indiferente a tales aspiraciones.

En cualquier caso ambas propuestas son insatisfactorias para los ecologistas que buscan en la naturaleza algún criterio para juzgar y limitar la acción humana. Necesitan sostener tanto que la naturaleza es algo inasimilable por la cultura como que hay algo valioso –o al menos aprovechable– en ella. Para muchos la solución parece haber sido combinar la noción organicista del sistema natural con la idea de lo salvaje, inmaculado, no afectado por manos humanas: la naturaleza constituye el orden de las cosas tal como se suponía que era, antes que los humanos amenazaran con contaminarlas, es el modelo sobre el que han de medirse todas las alteraciones inducidas por los humanos. La idea de la naturaleza salvaje y pura también viene dada por los juicios estéticos y deseos personales en relación a ciertos paisajes, en especial cuando las selvas vírgenes o los humedales, por ejemplo, se comparan con modelos de desarrollo humano. En suma, cabe afirmar que la concepción ecologista de la naturaleza se ha construido gracias a múltiples y quizás contradictorios elementos.

Al igual que los románticos y después que ellos, muchos pensadores ecologistas sostienen que es al menos posible para las personas identificarse con la naturaleza salvaje y reintegrarse en su orden; los más radicales de entre ellos contemplan esta comunión sólo en el caso de abandonar la civilización. Pero reintegrar a la humanidad en la naturaleza salvaje, tal y como viene definido por estos autores, introduce una aparente contradicción: es incierto que los seres humanos puedan hacerlo mientras retengan algo de su humanidad. Otros moralistas medioambientales, más tradicionales, desean tan sólo establecer una nueva relación entre la humanidad y la naturaleza, entre el yo y el otro, basada más en el respeto que en la integración. La naturaleza constituye el arma favorita de cualquiera: es una práctica común etiquetar algo como natural para establecer su valor más allá de toda disputa. Al defender las diferencias que genera el capitalismo, los darwinistas sociales por ejemplo utilizan su peculiar lectura de la teoría evolutiva para defender que la selección y la competencia despiadada forman parte del plan natural. La concepción ecologista de la naturaleza salvaje aparece entonces como un lucha por el corazón y el espíritu de la gente, sostenida tanto por su utilidad como a favor de la verdad.



Dado que la naturaleza se puede relacionar con cualquier cosa, su potencial ideológico es enorme: naturaleza y riqueza, naturaleza y ocio, naturaleza y espiritualidad... pueden circular agrupaciones sin fin. En la práctica, estas posibilidades ideológicas y semánticas se encuentran más bien limitadas. No obstante, aunque extenuada, la naturaleza mantiene una poderosa vida significativa, tan compleja como su historia semiótica previa. En los medios, especialmente a través de la publicidad, la imágenes de una naturaleza prístina siguen generando una irresistible atracción, pero tales imágenes de belleza inmaculada constituyen tan sólo un conjunto de fantasías. Existen también dispositivos culturales propios de una *supernaturaleza*: parques temáticos, zoos, acuarios, museos naturales, parques naturales; en la que se incluyen todos aquellos organismos que hemos ido modificando: grandes praderas, gigantescos animales y vegetales, etc. En todas estas formas publicitarias lo natural se reconstruye y transforma simbólicamente.

Desde una perspectiva escéptica, las diversas construcciones de la naturaleza suponen un llamamiento a un término que acaba siendo altamente sospechoso. Lo mismo puede decirse del concepto "medio ambiente", término que ha sido sometido a muy diversas y contradictorias reconstrucciones, de modo que más referirse sencillamente al mundo exterior donde interaccionan un organismo, ha comenzado a servir como sinónimo de "naturaleza", acompañado de algunos elementos contradictorios. Ambos términos deberían asumirse con precaución, tal vez incluso fuera una buena idea abandonar el término "naturaleza" y limitar el uso de "medio ambiente" limitándolo a lo que constituía su significado original. La única cuestión entonces es si queda alguna contribución que hacer a los pensadores ecologistas para afrontar el cambio bio-medioambiental.

#### *Organicismo y mecanicismo*

Dados los cortocircuitos de la especulación, no es sorprendente que muchos pensadores ecologistas vuel-

van a las ciencias naturales para reforzar sus pretensiones en nombre de la "relacionalidad". Tampoco cabe sorprenderse que la ecología constituya la fuente más común de inspiración, aunque también haya servido a esta función la biología evolutiva y la mecánica cuántica. En la medida que concierne a la interacciones entre organismos, la ecología tiende a derribar las barreras entre lo que tradicionalmente se habían considerado entidades independientes. Bill Devall y George Sessions (1985: 85) han sostenido al respecto que la ecología "ha proporcionado una visión de la naturaleza ausente en la discreta y reduccionista perspectiva que otros científicos tenían con respecto a aquella", y ello ha contribuido a "redescubrir en el interior del actual contexto científico que todo está conectado con todo".

No es difícil entender el atractivo de los conceptos ecológicos por lo que cabe considerar una posible línea argumental. Algunos ecologistas llegan a creer que los ecosistemas —no los organismos— constituyen las unidades básicas de la naturaleza. Se supone entonces que deben demostrar que los ecosistemas son en última instancia parecidos a los organismos, al menos en algunos aspectos: por ejemplo, son homeostáticos. Yendo más allá, es fácil recoger esta similitud y deducir que los ecosistemas son como los organismos en muchos aspectos moralmente significantes: tienen un interés en mantener la homeostasis lo cual implica que pueden ser dañados. Si eso puede ocurrir entonces los seres humanos tienen la obligación de prevenir el deterioro de los ecosistemas o incluso de reparar cualquier daño que antes se haya causado. Esta argumentación se parece a la sostenida por el organicismo especulativo, sobre todo por la afirmación de que los ecosistemas exhiben rasgos asociados a la interioridad y a la subjetividad. La diferencia reside en que la teoría ecológica —que es más cauta y concreta que el organicismo ecologista— sirve como un eslabón vital en esta cadena de razonamientos. Dado que la investigación científica se ha convertido en el árbitro final del conocimiento respecto del mundo natural, muchos encuentran el apoyo de la ecología como algo decisivo. El escepticismo no reside tanto en cuestionar la autoridad de las ciencias naturales, máxime cuando dicha autoridad es un préstamo de no-científicos y tiene como fin lograr propósitos políticos. En este caso la cuestión clave es: ¿pueden los pensadores ecologistas utilizar legítimamente los hallazgos de la ecología científica para ilustrar y reforzar sus propuestas en nombre del organicismo?

Aunque hay un amplio acuerdo entre los pensadores ecologistas de que la ecología como ciencia puede apoyar una interpretación orgánica de la naturaleza, existe un fuerte desacuerdo acerca de los detalles de dicha interpretación. Callicott (1986: 301-302, 310-313), por ejemplo, sugiere que los ecologistas profundos se

equivocan al considerar que la “totalidad orgánica” con la que tendemos a identificar un todo homogéneo, un todo sin distinciones ontológicas internas. Para este autor, la ciencia de la ecología más bien sostiene una imagen del mundo como un todo diferenciado en el cual lo singular no se ve enteramente subsumido por la red de la cual forma parte. Por todo ello, Callicott propone una ética ecocéntrica, más adecuada precisamente porque es más ecológica.

Karen Warren y Jim Cheney (1993), a través de una crítica ecofeminista de la metafísica de Callicott rechazan incluso esta concepción más sofisticada de la totalidad. En su lugar proponen una particular lectura de la teoría de la jerarquía: se trata de un desarrollo reciente de la ecología de sistemas, basada en el descubrimiento de que los sistemas ecológicos pueden estudiarse a diferentes niveles, cada uno de los cuales reclama sus propios métodos y teorías. Así habrá de estudiarse de un modo determinado la relación de unas especies dadas con su entorno, mientras los sistemas más holistas de la ecología global de otro modo distintos, y cada tipo de investigación seguirá siendo válida en su propio dominio. La teoría de la jerarquía produce además el redescubrimiento de que estos diferentes niveles de organización puedan ser ordenados jerárquicamente y donde cada uno de ellos sea dependiente al mismo tiempo que permanece relativamente independiente de los niveles más abarcales. Esto conduce a Warren y Cheney (1993: 111-112) a postular que la “sobreconectividad” típica de los modelos más holistas (todo relacionado con todo) en un sistema es inestable y que una adecuada “ecología metafísica” debería reconocer que “el mundo se esfuerza, por así decirlo, en unidades discreta y relativamente desconectadas o autónomas y en niveles jerárquicos de organización, como condición de su propia estabilidad”.

Por otra parte, este debate atraviesa dos importantes cuestiones. La primera estriba en considerar si la ecología se basa realmente en el holismo y el mecanicismo como muchos ecologistas sostienen. La respuesta ha de hallarse en la historia y la filosofía ecologistas, sobre la base de que la ecología no es manifiestamente ni organicista ni mecanicista. Esto conduce a la segunda cuestión: ¿hasta qué punto pueden las teorías y los conceptos científicos trasladarse legítimamente de un dominio intelectual a otro sin cometer una impostura intelectual? (vid. Bricmont y Sokal, 1999). La respuesta ha de hallarse en el carácter del conocimiento científico y en la demarcación entre las ciencias y otros aspectos del pensamiento humano, incluso si la ecología encarnó de hecho un cierto holismo científico, es incierto que los pensadores ecologistas estén autorizados a extraer de esos conocimientos el tipo de implicaciones metafísicas o éticas que deseaban. Desde un punto de vista escéptico, la apelación a las ciencias naturales para sostener una perspectiva ecológica no

puede probablemente lograr mayor éxito que el de una reivindicación del pensamiento especulativo.

### *La fisiología y la emergencia de la ecología*

A través de la historia de la ecología y en el contexto de la investigación ecológica actual, los principios mecánicos y organicistas han operado como metáforas. El mundo natural es complejo y los ecologistas han convocado a fenómenos más familiares para restituir esa complejidad y hacerla comprensible (vid. Lakoff y Jonson, 1991). Cuestión en la que no difieren de otros científicos y al igual que ellos no se contentan con invocar metáforas y esperar a lo que ocurra. Precisamente dado que el mundo natural es complejo, los modelos simples tienden a desajustarse con el tiempo y con su aplicación la realidad; la cuestión descansa entonces en someter a un escrutinio crítico a tales modelos, a probarlos contra la evidencia y a mejorarlos o rechazarlos si es necesario. A través de este proceso los ecologistas han combinado y depurado las metáforas mecanicistas y organicistas, llevándolas a una cada vez mayor especificidad y especialización. En su contexto especulativo, los principios del organicismo y del mecanicismo se han aplicado hasta los límites de lo posible, logrando imaginar el universo como un todo. En la ecología, en cambio, sólo se han utilizado para dar respuesta a cuestiones muy específicas sobre la interacción entre organismos vivos y sus entornos físicos.

Cuando los primeros ecologistas aparecieron en escena a finales del siglo XIX trajeron consigo las metáforas que ya habían depurado a través de los anteriores desarrollos de la biología: del mecanicismo y el organicismo como máquina, pasando por la biología romántica de la “materia viva” –la cual sostiene que hay un principio vital irreducible con el que explicar la existencia de los seres vivos–, a la formulación del término “biología” por Lamarck. La vida, sostenía este autor, ha de entenderse como el resultado de ciertas combinaciones de materia “muerta”, lo cual daba paso a la irrupción de las leyes físicas en la joven disciplina. Incluso hoy la biología se sigue desarrollando a través de esta tensión fundamental entre el mecanicismo y el organicismo. Por una parte se consideran las funciones vivas en términos de estructuras físicas y procesos químicos que pueden analizarse a través de sus componentes básicos. Por otra parte, dado que la biología es la organización de los entes “organizados”, supera la aplicación de los modelos mecanicistas: los diversos órganos y procesos que constituyen un ser vivo han de concebirse en función del todo del cual forman parte. La ecología apareció como una disciplina científica singular a finales del siglo XIX a partir del desarrollo de las añejas tradiciones de la historia natural y la teología natural. Los primeros ecologistas interpretaron las unidades de la organización ecológica como seres más que como or-





ganismos, recibiendo en préstamo sus modelos tanto desde la filosofía especulativa como de la recientemente modificada ciencia fisiológica. Se trata de una cuestión en la que se debe insistir: el punto de partida de la ecología moderna no era un mero organicismo generalista y especulativo como el de los filósofos naturalistas románticos, sino que tenía lugar gracias a un siglo de pensamiento biológico. Sin embargo, dado que las comunidades bióticas y los ecosistemas son diferentes a los organismos en muchas cosas, era inevitable que las teorías ecológicas divergieran de sus correlatos especulativos y fisiológicos<sup>9</sup>.

#### *La ecología y la adaptación de las metáforas*

Al final, en todo lo concerniente a las grandes unidades de la organización ecológica, se puede comprobar que el desarrollo de la ecología parece seguir un patrón determinado. Así encontramos un modelo donde las unidades organizativas se perciben de alguna forma como un organismo. El modelo suele ser algo especulativo y su presentación peca a menudo de impostura y dogmatismo. Dado además que la indagación científica supone un esfuerzo social, las críticas llueven desde todos los lados, dominadas por la idea de que el modelo es teleológico u holístico. La respuesta de los investigadores consiste en desplegar más guías mecanicistas o reduccionistas para explicar los mismos fenómenos; el resultado de todo el proceso, algo confuso, suele suponer algún tipo de progreso. Al final, el modelo se depura y se restringe su alcance; a menudo la forma final tiene poco que ver con la imagen especulativa de la cual partía; en algunos casos el

proceso conduce al avance de un modelo enteramente nuevo que cubre adecuadamente los mismos fenómenos. Es así como se han desarrollado conceptos tales como el de "comunidad" que al principio no era algo universalmente aceptado y comenzó a conocerse a través de los trabajos sobre comunidades bióticas, los cuales trataban de cuestionar el concepto de "superorganismo" al que se consideraba el producto de una extrapolación abstracta de la propia disciplina. No se trata aquí de perseguir cada una de tales transformaciones, sino constatar que en ecología estos procesos han acarreado ulteriores crisis periódicas de identidad, crisis a las que se han dado dos tipos básicos de respuestas. Por una parte, han habido demandas hacia el pluralismo que subrayaban la utilidad de una serie de diferentes –y no superpuestas– aproximaciones al estudio del mundo natural. Los resultados de una propuesta aplicados a una escala determinada no han de trasladarse necesariamente a otra escala ni tampoco a una propuesta parecida.

Una consecuencia de ello ha sido la aparición, en la denominada nueva ecología de los años sesenta del siglo pasado, de lo que se ha dado en llamar enfoques "no equilibrados", los cuales invisten esos esfuerzos en formular las interacciones ecológicas sin asumir que haya un estado idealizado y fijo o un todo integrado al cual contribuyen dichas interacciones. En efecto, la idea del equilibrio natural así como su correlato del orden previsible en los procesos naturales se está cuestionando cada vez más, superando esta duda lo que antes hubiera podido siquiera pensarse. Se trata de uno de los principales ataques contra los esfuerzos de la ecología por reforzar las propuestas del ecologismo filosófico: bien podía permanecer la metáfora orgánica en la ecología, más lo cierto es que ya guardaba poco parecido con su antecedente especulativo y filosófico y había dejado por entero de ser hegemónica en sus explicaciones.

Hablando con propiedad, las teorías ecológicas ni son organicistas ni mecanicistas, por el contrario son cada vez más sofisticadas misceláneas de esas y otras metáforas que poseen algún grado de capacidad predictiva. Es más, el ámbito de las teorías se ha reducido considerablemente, y estas tiende a ser útiles en su contexto, pero no resulta categórico que tengan relevancia en otros contextos. De hecho, muchos de los modelos utilizados por los ecologistas no pueden utilizarse provechosamente en beneficio de otros ecologistas que estudian un nivel distinto de interacción vi-

<sup>9</sup> En efecto, ante la secularización de la historia natural, decayó el interés por los holísticos modelos de interacción entre los seres vivos considerados ahora más bien como una tendencia oculta que no constituía la corriente principal de la investigación. Sin Dios como principio unificador y explicativo supremo, la economía linneana de la naturaleza ya no pudo mantenerse como una teoría ni como una línea coherente de estudio, y de hecho se separó en tres ramas a lo largo del siglo XIX: la interdependencia de las especies, la circulación de los elementos y la distribución geográfica de las especies. La irrupción de la ecología puede fecharse gracias a la reintegración de estas áreas en una disciplina única dentro de un marco conceptual secular.

va, dejando esta tarea de traducción a los filósofos, los cuales siempre tratan de conformar una globalidad ecológica. Incluso si las teorías y conceptos utilizados por los ecologistas fuesen organicistas sin ambages, los filósofos ambientalistas no deberían acoger la idea de apropiarse de aquellos para sus propósitos. En última instancia deberían responder dos conjuntos de cuestiones acerca del alcance y los límites del conocimiento científico. El primero tiene relación con un debate dilatado en el tiempo acerca del estatus de las entidades teóricas: incluso si una teoría científica es acertada, ¿qué nos dice sobre lo que realmente ocurre en el mundo?, ¿puede la investigación científica producir verdades éticas y/o metafísicas? El segundo conjunto descubre un debate relacionado con lo que puede denominarse el problema de la demarcación: ¿qué se incluye en el ámbito de las ciencias naturales y qué se excluye?, ¿cuál es la relación adecuada de las ciencias naturales con otros dominios de la práctica y el pensamiento humanos?

En términos generales las ciencias pueden resolver algunas cuestiones acerca del mundo natural, pero sólo tentativamente y en el contexto de una controversia continua, donde incluso los hechos se ven cuestionados. Las ciencias ofrecen predicción y control: posibilitan contemplar lo que probablemente ocurre bajo circunstancias dadas y también hacen posible construir poderosas herramientas para que las cosas se hagan. No obstante, cualquiera que sea su utilidad, las verdades tentativas de las ciencias descansan en una incertidumbre mucho mayor y más profunda. Y no obstante las ciencias naturales parecen seguir portando el testimonio de autoridad en todas las materias relativas al conocimiento sobre el mundo material. Los pensadores ecologistas reasumen a menudo elementos prestados de las teorías científicas, esperando en principio que algo de la autoridad de las ciencias naturales influya en sus propuestas éticas y metafísicas. Esto suscita una serie de interrogantes: ¿hasta qué punto es esto legítimo?, ¿qué le ocurre a una teoría científica cuando se traduce a otro dominio de pensamiento y práctica humanas?, ¿dicha traducción preserva lo que había otorgado anteriormente a la teoría su aura de autoridad? Muchos de estos pensadores se relacionan con las ciencias naturales igual que con la tradición histórica: buscan y eligen, escogiendo ideas que parecen

apoyar sus propuestas en nombre de la “relación” de algo con lo de más allá. La ciencia selectiva, como la filosofía selectiva, tiene sus propios rasgos<sup>10</sup>.

Los cortocircuitos de la ciencia selectiva no se limitan a la apropiación de conceptos y teorías ecológicas; también se aplican a los esfuerzos de situar lo biológico en la historia del universo a partir de la biología evolutiva y la cosmología moderna para apoyar su convicción de que todo lo que existe forma parte en realidad de un único orden evolutivo. En cierto sentido han recuperado la noción de equilibrio natural entendida en términos dinámicos recordando un uso antiguo del término “evolución”. Antes de Darwin la evolución se refería al progresivo despliegue de un principio interno de organización, como se comprobaba especialmente en el desarrollo embrionario. El proceso supone el paso de un estado de simplicidad a otro de complejidad. La apropiación ecologista (vid. W. Fox, 1989, 1995) recoge esa antigua implicación finalista y direccional para concluir que el desarrollo del universo ha sido guiado por algún tipo de energía creativa, cuyas intenciones han de respetarse.

Sin embargo, las teorías darwinianas representan una revisión radical del significado de la evolución. Su potencia reside en el postulado central de que es un mecanismo, la selección natural, el que conduce a la proliferación de la vida en la Tierra. Existe una amplia gama de caracteres dentro de cada grupo de organismos, algunos de los cuales aportarían una pequeña ventaja reproductiva a los individuos que los portan;



10 Los conceptos y teorías ecológicas se han depurado y delimitado durante más de un siglo de indagación científica. Mientras que el organicismo metafísico tuvo una capacidad explicativa universal, cualquiera de los elementos del organicismo que se aceptan en ecología no sólo está atenuado por su mezcólanza con otras metáforas sino que además se ve limitado por un papel meramente heurístico a la hora de caracterizar determinados ecosistemas terrestres. El poder y la autoridad de una teoría ecológica es proporcional al grado en que se ha atenuado y limitado en dicho sentido. Una vez se ha depurado y mejorado para encajar en un contexto particular, la metáfora orgánica no puede ser de nuevo evacuada y transportada a otro dominio —o mezclada con el organicismo metafísico— sin perder mucho de su especificidad y, por consiguiente, de toda su autoridad.

con el tiempo, una vez que las variaciones con éxito han proliferado, cambiarán las características medias de la población. Si dos subgrupos de la población se ven expuestos a diferentes condiciones bio-medioambientales, se diversificarán; se trata de un proceso que conduce en última instancia a la formación de nuevas especies. Mientras suceda que los organismos individuales estén embarcados en una actividad beneficiosa para ellos y luchan por sobrevivir y reproducirse, el proceso evolutivo carece de dirección.

Frente a la ortodoxia evolucionista, algunos consideran en cambio que lo que la evolución realmente produce es seres de una complejidad creciente, por lo que la complejidad misma debe considerarse la tendencia evolutiva central. No deja de ser irónico que algunos pensadores ecologistas saquen una conclusión de este tipo de lectura teleológica de la evolución para apoyar su perspectiva ecologista. Si los principios antropocéntricos fuertes, aquellos que insisten en que la humanidad ocupa un lugar de capital importancia en el cosmos, han de verse rechazados por su inadecuación para los propósitos ecologistas, entonces también debería rechazarse la convicción de que la evolución tiende a producir seres complejos. Si la evolución tiende a la complejidad y se observa que los humanos se sitúan entre los organismos más complejos, entonces no hace falta deducir mucho para concluir que los humanos son el inevitable y más grandioso producto evolutivo. De hecho, en la primera sacudida provocada por la reacción al trabajo de Darwin, mucha gente asumió este tipo de argumentación como una fórmula segura y confortable de absorber el impacto de la selección natural. Más recientemente, algunos “narradores” de la historia del universo han identificado a la humanidad como la conciencia emergente del cosmos en evolución, se trata del principio antrópico fuerte según el cual somos imprescindibles como dicha conciencia. “El hombre es un ser en el cual el universo deviene en una forma especial de reflexión consciente” escribe Thomas Berry (1988), anotando de paso que muchos científicos, donde cabe incluir a Stephen Hawking, aseguran “que algún tipo de autorreflexión inteligente estaba implícita en el universo desde sus comienzos”, lo cual constituye una deliberación que tiene más relación con la retórica de la filosofía natural hegeliana que con la selección natural darvinista.

Hay una gran cantidad de razones para dudar de que la evolución tienda a la complejidad. La inmensa mayoría de los seres vivos son de hecho muy simples; por decirlo en términos estadísticos, el modo de vida es ante todo bacteriano. Si hay una tendencia es a la diversidad, no a la complejidad. En uno de sus últimos ensayos Stephen Jay Gould (2004) ofrece un análisis estadístico que le lleva a concluir que la complejidad es más bien un efecto colateral de la diversificación pero que ninguna forma particular de complejidad es inevitable.

Si el reloj geológico se retrasase hasta la primera forma de vida sobre la Tierra y volviera otra vez a correr hacia delante, el resultado final probablemente sería muy distinto. Esto socava la cómoda imagen de un cosmos que evoluciona racionalmente y con parsimonia, así como la arrogante creencia de que los humanos estamos en la cima evolutiva, puesto que no hay cima alguna.

### Obligaciones éticas y bio-ambientalismo escéptico

Los límites de la investigación científica combinados con los límites de la filosofía natural han puesto en duda la primera propuesta del ecologismo filosófico: ya no se puede afirmar con fiabilidad que el mundo natural sea ante todo relacional. Más que esto parece que la naturaleza fundamental de la naturaleza puede seguir estando oculta a la comprensión humana, independientemente del método utilizado. Parece pues que la ecología y la biología evolutiva tengan más bien implicaciones en la autocomprensión y en las prácticas de los seres humanos pero no en la forma en que habían esperado los pensadores ecologistas. Cabe aquí recordar que el propósito de la filosofía medioambiental es cambiar el comportamiento de la gente, preferiblemente a través de algún tipo de imperativo ético. En este sentido la segunda propuesta del pensamiento ecologista tal vez sea más importante que la primera: los seres humanos tenemos una obligación moral en respetar y preservar el orden natural. Podemos pues dudar y rechazar las propuestas organicistas y relacionales del pensamiento ecologista pero no podemos dejar de lado esta obligación moral. No obstante, la idea de que debemos contemplar algún tipo de obligación con el orden natural merece una cuidadosa consideración sobre sus propios méritos.

#### *Moralidad no convencional*

La búsqueda de una normativa moral no convencional y más respetuosa con el medio ambiente es, o debería constituir, el problema fundamental para los pensadores ecologistas. ¿Hay una ética para gobernar las relaciones de los seres humanos con la naturaleza y dónde hallarla? Más concretamente, si hay un desacuerdo sobre las normas morales, ¿a qué podemos apelar para alcanzar un acuerdo?, ¿hay algo en la naturaleza o en la relación humana con la naturaleza o en nuestra posición en ella que pueda establecer ese principio moral? Para muchos pensadores ecologistas la respuesta a esta última pregunta es “sí” o al menos “esperamos que así sea”. La versión más categórica de esta argumentación sería como sigue: si la naturaleza es análoga a un organismo en tanto posee su principio interno de organización y por tanto sus objetivos e intereses propios, debería entonces ser posible pensar en el *Homo Sapiens* como algo análogo a uno de sus órga-



nos y por tanto caracterizado por una función específica dentro de un todo. Si la analogía se sigue, entonces se pueden juzgar como malos o buenos determinados individuos o grupos humanos por su capacidad de contribuir beneficiosamente o no a los sistemas de los cuales forman parte. Muy poco pensadores ecologistas han planteado una afirmación así de descarnada, pero el esfuerzo por redefinir a la humanidad como parte de algo mayor que ella misma constituye un tema habitual en el pensamiento ecologista.

Aldo Leopold (1949) por ejemplo convocó la noción de comunidad para establecer la conexión entre los humanos y la naturaleza. En su caso, y lo mencionamos aquí por su enorme influencia, la comunidad en cuestión es la comunidad biótica, una asociación de plantas y animales en un área dada donde la abundancia y distribución de cada especie se ve regulada por la abundancia y distribución del resto de especies. También puede entenderse la comunidad como un ecosistema al seguir los flujos de energía y materia a lo largo de la cadena trófica. Es importante llamar la atención de que el concepto de comunidad biótica se basa en una metáfora procedente de las comunidades humanas: al igual que las personas desempeñan papeles en sus diversas comunidades, los organismos hacen lo propio en los sistemas naturales de los cuales forman parte. Ambos sentidos del término comunidad están investidos de la metáfora organicista, con el correlato de considerar a las comunidades como un todo que trasciende los intereses de cada individuo. Leopold (1946: 202) utilizaba este juego de metáforas entrelazadas para confirmar una base moral: los hombres son “miembros y ciudadanos plenos” de las comunidades bióticas con todas las responsabilidades asociadas a la ciudadanía, lo cual le lleva a una de sus máximas más citadas: “una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es errónea cuando tiende a lo contrario”.

Cabe entonces preguntar si esta norma es la adecuada, e incluso cómo y en qué medida podemos conocer nuestro lugar en el orden natural. Cuando Leopold considera a los hombres como “miembros y ciudadanos plenos” de las comunidades bióticas está perfilando una visión particular de lo que supone ser un hombre: somos animales con un conjunto dado de capacidades y limitaciones, con un papel distintivo aunque limitado que desempeñar en los sistemas ecológicos. Bastantes pensadores ecologistas más recientes

han continuado esta argumentación y están convencidos de que debemos saber quiénes somos y dónde estamos antes que decidamos qué deberíamos hacer. Y si cabe dudar de sus caracterizaciones, también debería hacerse respecto a sus conclusiones éticas. El problema reside en que la naturaleza humana se revela en gran medida profundamente ambigua, muy lejos de poder ser reducida a un lugar singular y determinado del mundo natural. Las consecuencias de esta ambigüedad son profundas y difíciles de entender: no sólo arrojan dudas sobre el trabajo de los pensadores ecologistas actuales sino que también sugieren una forma muy diferente de comprender los problemas bio-medioambientales y la posibilidad de arrostrarlos.

Cualquiera que considere que somos parte de la naturaleza según algún sentido moralmente significativo, en algún momento deberá afrontar el problema de la libertad humana. Immanuel Kant, por ejemplo, armonizaba ambos argumentos en su *Crítica de la Razón Práctica* al considerar la posibilidad de juzgar a la naturaleza como un sistema cerrado creado por dios con el propósito de sostener el desarrollo de los seres humanos como seres morales. En manos de los filósofos de la naturaleza románticos esta idea derivó en la creencia de que el espíritu y la naturaleza se relacionan entre sí no sólo como mente viva y materia muerta, sino como dos expresiones diferentes del espíritu. Siguiendo esta línea algunos pensadores ecologistas sencillamente antropomorfizan la naturaleza, por ejemplo aquellos fascinados con la hipótesis de Gaia, que parece sostener la posibilidad de que la Tierra se convierta en una deidad objeto de veneración<sup>11</sup>.



11 James Lovelock (1987, 1988) propuso *Gaia* como una hipótesis científica comprobable sobre la interacción de los sistemas geológicos, atmosféricos y biológicos sobre la superficie de este planeta, pero se trataba de una hipótesis “autodemostrada” y este descuido acarrió consecuencias tal vez no previstas. Así Gaia se convirtió pronto en un símbolo unificador del panteísmo, un objeto aceptablemente antropomorfizado para la adoración de todo lo vivo. Algunos elementos de este culto se han trasladado a los principios antrópicos fuertes de la “historia del universo” que atribuyen la evolución de éste al despliegue de un singular impulso de energía creativa.

Los pensadores ecologistas y ambientalistas académicos que asumen la opción especulativa actúan por lo común de modo más circunspecto a la hora de atribuir las características de la libertad al mundo natural, pero el modelo que siguen es muy parecido. Por ejemplo, el método personal y perceptivo de identificación que utilizan los ecologistas profundos depende de la conformidad respecto a que el sujeto tenga algo en común con el otro, con lo que ha de identificarse. La ética resultante no consiste en un conjunto de principios morales *per se*, sino en un tipo de instinto o ímpetu que lleva a actuar en defensa de la totalidad orgánica y de las cosas vivas que actúan en ella, una modalidad de interés egoísta que impele a la acción en nombre de la naturaleza: talar un árbol es como cortar parte de uno mismo. Esto, más que un tipo formal de obligación moral, es la base de lo que Naess (1989) denomina “principio biosférico igualitarista”, de modo que es difícil señalar dónde termina el sujeto (*self*) y donde empieza el mundo. Al igual que en la perspectiva biológica y por analogía, dado que los hombres están hechos de células y también porque forman parte de mayores ecosistemas, es difícil señalar dónde acaba el cuerpo y empieza el medio ambiente”. Semejante “borrado de fronteras” bien puede convertirse en una noción particular de la “interrelacionalidad” donde emerge el sujeto y en el interior de un paisaje (natural) que lo rodea.

El primer problema para aquellos que atribuyen libertad a la naturaleza estriba en que los habituales esfuerzos por hacerlo no sólo son antropomórficos sino también antropocéntricos, como se puede comprobar en la filosofía natural idealista y romántica. Algunos ensayistas han estimado una salida fácil para superar este escollo y todo lo que haría falta sería mejorar la comprensión de la naturaleza de modo se pudieran subordinar a sus fines los objetivos de la cultura humana. Cuando Warwick Fox (1995) asevera la unidad profunda de la humanidad con el resto del mundo natural a través de la identificación cosmológica, toma prestada la imagen del árbol evolutivo para argumentar que en el cosmos todo descende de una fuente común. Hay implícita en esta imagen una crítica de la “gran cadena”, la antigua noción de que existe una jerarquía lineal de seres y la humanidad se sitúa en la cima de la creación. En lugar de ello, Fox insiste en que la humanidad es tan sólo una hoja al final de una de las ramas del árbol cósmico, idéntica a los pájaros y las bacterias. De este modo, aunque su concepción de la naturaleza siga siendo en cierta medida antropomórfica, la humanidad no ocupa el centro de las cosas puesto que la diversidad del cosmos es fruto de un impulso creador libre. El encadenamiento se precipita: si Fox logra demostrar que los intereses humanos están subordinados a la creatividad fundamental del cosmos, entonces podría cimentar el razonamiento de

que la humanidad tiene responsabilidades mayores que velar por sí misma. El problema estriba en cómo hallar esta subordinación si no es apelando de nuevo a una cuestión cosmológica en un claro pensamiento tautológico. El segundo problema no es tan fácil de resolver. El concepto de naturaleza ha resultado extremadamente maleable y el pensamiento especulativo ha operado al respecto mediante su reconstrucción selectiva en beneficio de los objetivos de un movimiento opositor. Tal es lo que parece haber detrás de las atribuciones de libertad con que se dota a la naturaleza y su correlato de que debe haber algo así como una relación personal de los seres humanos con la naturaleza. Dado el fracaso de la filosofía natural y del pensamiento especulativo en general, se ha producido una búsqueda por parte de los pensadores ecologistas de inspiración y legitimidad en las ciencias naturales. La clave encontrada para esta indagación consiste en la reducción de la libertad humana a los términos de lo natural, de modo que la ética resulta fundamentada como una extensión de la ecología y la evolución (vid. las obras de J. Reichman).

Dado que las ciencias han suministrado las más importantes teorías y conceptos de cómo funciona el mundo natural, bastaría continuar el estudio científico de la humanidad para arrojar alguna luz sobre la verdadera naturaleza humana. La ecología humana en particular lograría entonces suministrar una base firme a ecologistas y ambientalistas. Incluso los primeros seguidores de la ecología profesaban que la nueva ciencia podría extenderse hasta albergar a los seres humanos. El problema radica entonces en que siendo viable determinar el alcance y límites de una ecología general una vez se identifican los problemas y conceptos específicos de tal disciplina, en cambio la ecología humana no ofrecía tales ventajas. De hecho proliferaron diversos intentos de desarrollar un estudio ecológico humano durante los años 1920 y 1930 en la escuela de Chicago, y de nuevo durante los años 1950 y 1960. Por lo común adoptaban su enunciación como



una peculiar fusión de los principios ecológicos con los de la economía, sociología, demografía, geografía, psicología, ética y política. No obstante, tras conseguir algunos resultados sugerentes, estos intentos nunca llegaron a cuajar en una disciplina unificada ni en el ámbito de la ecología ni en el de las ciencias sociales. Actualmente el término “ecología humana” no designa una disciplina científica, si como tal se entiende que cubre todo el ecosistema bio-medioambiental en el que tiene expresión lo humano, ni tampoco supone una “visión unificada” de la vida humana sobre la Tierra que abarque un amplio surtido de las diversas tradiciones.

En ambos periodos los ecologistas humanos introdujeron modelos ecológicos en las ciencias sociales, pero no tuvieron en cuenta el problema de la adaptación a una nueva disciplina; más bien acogieron los modelos de comunidades bióticas y ecosistemas a partir de sus contextos ecológicos, allí donde habían servido para zanjar cuestiones sobre relaciones orgánicas y físicas entre seres vivos. El problema surge cuando intentaban utilizar estos modelos para resolver asuntos propios de las relaciones culturales tales como el conocimiento, las instituciones, etc. Los modelos ecológicos sólo se podían aplicar metafóricamente a las relaciones culturales de un modo que jamás tenía ni el mismo significado ni el mismo grado de autoridad in-

telectual como el de los modelos ecológicos aplicados a las relaciones biológicas. El trasvase del modelo de una disciplina a otra tiene sentido cuando aquél se transforma para resolver cuestiones particulares de la disciplina receptora, de forma que el modelo resultante se juzgue sobre la base de su utilidad en el nuevo contexto<sup>12</sup>.

### *Bio-ambientalismo sin ilusión*

De lo que aquí se trata es de analizar la naturaleza de los problemas bio-medioambientales y el entrelazamiento de sus aspectos cognitivos y científicos. Muchos consideran que la humanidad se ha enredado en una crisis bio-medioambiental y que las crisis se pueden concebir de muchas maneras y según múltiples escalas. Si esto es correcto, la cuestión estriba entonces en qué bases tenemos para la esperanza.

Si consideramos las dudas hacia el pensamiento ecologista especulativo hasta aquí planteado, no hay necesidad alguna de ensayar la letanía de los problemas bio-medioambientales a los que se enfrenta la civilización humana. Desde la pérdida de hábitats locales al cambio climático global, tales problemas han ingresado y permanecen en la imaginación de la mayoría gracias a los *media* y al esfuerzo incansable de grupos de defensa medioambiental. Cada contrariedad puede considerarse en sí misma y como tal es lo suficientemente inoportuna, molesta. No obstante, para muchos cada problema constituye tan sólo un mero componente de una crisis bio-medioambiental mayor y más peligrosa. Para hacer frente a esas crisis las decisiones humanas que se adopten en los próximos años bien puede determinar si la civilización o la misma especie sobrevivirá. Mas ocurre que una crisis bio-medioambiental a gran escala no puede percibirse sin una considerable sofisticación científica y técnica, lo cual supone que dados los límites de las ciencias, siempre permanecerá cierto grado de indeterminación respecto a la verdadera naturaleza y severidad de la crisis<sup>13</sup>. Aunque por ejemplo existe un amplio consenso científico sobre el cambio climático global, siguen produciéndose desacuerdos sobre cuánto puede calentar-



12 Así ocurrió, por ejemplo, que a pesar de que el trabajo de la Escuela de Chicago no produjo como resultado una teoría unificada de la naturaleza humana, sirvió no obstante para inspirar nuevos proyectos de investigación en disciplinas como la geografía urbana que ejercieron una profunda influencia en el desarrollo de esa área sociológica.

13 En un sentido muy distinto, el del pensamiento ecologista especulativo, la crisis bio-medioambiental es menos abstracta y científica, y en cambio más inmediata y opresiva, puesto que es difícil no toparse todos los días con alguna experiencia directa o indirecta que nos hable de ella. “¿Por qué necesito un sistema de información centralizado que me alerte de las crisis medioambientales?, se pregunta Wendel Berry (1990: 177), dado “que vivo cada hora de cada día en medio de una crisis medioambiental lo percibo por todo y cada uno de mis sentidos”. Con el mismo espíritu, Anthony Weston (1994: 11-12) ha propuesto que la crisis bio-medioambiental consiste, en el sentido más profundo, en una desconexión de lo vivo y la “vibración” de la vida en el mundo, una desconexión que transforma el mundo en “una tierra baldía y desolada, completamente humanizada en la que habitamos demasiados”.



se el clima y las consecuencias precisas de tal proceso en los ecosistemas locales: la escala de la crisis también supone que la crisis misma no es del todo obvia. A fin de cuentas, el clima global es una abstracción científica y como tal alejada de la comprensión e implicación de la vida cotidiana; el cambio en el clima global es un proceso tan vasto, complejo y de tal alcance en sus consecuencias que supone un reto a la imaginación, por lo que no resulta sorprendente la cantidad de problemas y obstáculos que surgen para motivar a la gente a hacer algo al respecto y a que lo realizado no sea una equivocación.

Merece la pena destacar aquí el discutible libro de Bjorn Lomborg (2003), especializado en estadística y, según él, antiguo miembro de *Greenpeace*. En esta obra se plantea que, al revés de lo que se cree y defienden las organizaciones especializadas, la humanidad está mejor que antes desde el punto de vista medioambiental. Ni calentamiento de la Tierra, ni agujero de ozono, ni más contaminación, ni agotamiento de las fuentes de energía, ni descenso en la calidad del semen humano. Para sostener tan sorprendentes y arriesgadas tesis, el autor acudió al uso de estadísticas en el entendido de que en el terreno de la ecología se distorsionan los datos primarios de la realidad, falsificando muchos datos de partida y otorgándoles un tratamiento sesgado, lo que genera una exposición ideologizada aunque sostenida por científica de las posturas ecologistas. Los discursos de los ecologistas aparecen pues para Lomborg como una letanía sin fundamento, que convierten el estado del planeta en una opción ideológica, por lo que se ven obligados a decir que el mundo va a peor. En el caso contrario, según el autor la estadística con datos secundarios nos proporciona una comprensión más cabal del mundo para decidir cómo asignar nuestros recursos y esfuerzos en una escala global. Por desgracia, nuestra visión del mundo se ha visto sesgada por una letanía de conceptos erróneos presentados por los ambientalistas asimilados a postulantes del fin del mundo<sup>14</sup>. La exageración flagrante sobre el deterioro ambiental asusta a todos y lleva a las personas y los gobiernos a gastar recursos y enfocar la atención en problemas inexistentes mientras ignoran los problemas reales. ¿Por qué continúan estos grupos desinformando al público? Según Lomborg, deben su misma existencia –y su financiación– a la amenaza permanente de estos problemas. En otras palabras, mientras peor parezcan ser los pro-



blemas, más importantes serán los grupos que los estudian y combaten. Los ambientalistas tienen un aliado diligente en su campaña del miedo: los medios de comunicación: los centros de noticias siempre están buscando una historia tan aterradora que el público potencial no pueda permitirse el perdérsela; y los ambientalistas proporcionan diariamente tal atractivo. Sólo que esta crítica se vuelve contra el acusador, convertido él mismo, así como su escandalosa financiación por grupos negacionistas (del calentamiento global), en un nuevo espectáculo.

En cierta medida lo que propugna el escepticismo es que para conseguir un verdadero panorama del mundo, se deben examinar las tendencias a largo plazo. Puede ser una saludable propuesta, pero lo cierto es que los escepticismos tampoco la siguen y amañan las series de manera favorable a su interpretación. La sensación es que siempre se pueden encontrar acontecimientos o hacer declaraciones que apoyen la posición opuesta. Es obvio que para evaluar apropiadamente los desarrollos sustanciales, se necesitan datos de un lapso amplio; un análisis de tendencia debe remontarse tan atrás en el tiempo como exista información. Los problemas ambientales deben examinarse sobre una base relativa: para juzgar la severidad de cualquier problema, uno debe apreciar su relación a otros problemas. Las relaciones también entran en juego cuando se obliga a la sociedad a escoger entre lo que es mejor para los humanos y lo que es bueno para los animales y plantas: las personas hacen tales elecciones todos los días cuando se enfrentan al deseo de preservar un bosque y la necesidad de roturar campos cultivados. En última instancia, apunta Lomborg inclinándose por un

<sup>14</sup> Los ejemplos que utiliza Lomborg no dejan de ser sorprendentes por la parcialidad que denuncia en los ecologistas. Así indica que los críticos manifestaron que nos estamos quedando sin energía y recursos naturales –una aseveración que es demostrablemente falsa. De hecho, hoy en día las personas tienen más alimentos y están viviendo más que en cualquier otro momento del último siglo: en 1900 el tiempo de vida promedio era de 30 años; actualmente es de 67 años. Asimismo, la pobreza se ha reducido más en los últimos cincuenta años que en los últimos 500, según las estadísticas de la ONU, y esta reducción ha ocurrido en casi todos los países.



principio antrópico fuerte, se debe usar al ser humano como punto de referencia. Cuando se haga así, nos encontraremos que los humanos comparten muchos intereses comunes con los animales y plantas, y se comprenderá que la premisa de que el crecimiento económico necesariamente socava el medio ambiente no siempre es cierta, pero por lo común suele ser lo contrario. Planteado el desarrollo económico (capitalista) como un retórico derecho de todos, Lomborg acaba afirmando que no hay elección entre el bienestar económico y la protección ambiental; el desarrollo ambiental a menudo es el resultado del desarrollo económico, dado que un ingreso más alto proporciona resultado del desarrollo económico, dado que un ingreso a la gente el lujo de preocuparse por el medio ambiente. Así “No podemos esperar que países donde parte de la población no sabe dónde obtendrá su próxima comida se preocupen del medio ambiente como el mundo desarrollado puede permitirse hacerlo”.

Desde esta perspectiva escéptica, la crisis ecológica ya no tiene por qué considerarse una crisis de cultura o reflejo de una situación excepcional en el estado de las relaciones sociedad-naturaleza, las cuales se caracterizan por su dinamismo e indeterminación: los problemas ambientales son inherentes a la relación de la sociedad con su entorno. Más que una anomalía, la crisis es el estado permanente que resulta de un proceso de recíproca transformación y coevolución cuya culminación, de hecho, es la transformación de la naturaleza en medio ambiente humano. No se trata de postular la negación de los problemas medioambientales, pero su normalidad desaconseja hablar de crisis en el sentido fuerte en que lo hace el ecologismo especulati-

vo. Por ello, para Lomborg la resolución de la presunta crisis ecológica no demanda una transformación global de la sociedad y una inversión de los valores dominantes, sino su corrección reflexiva. Pero nada de esto puede ser aceptado por un ecologismo que depende de la validez de su noción de naturaleza para la defensa de su programa filosófico y político. Y es aquí donde entran en juego las consecuencias políticas de la crisis ecológica y de la visión ecologista de la misma. En efecto, a su juicio hay que recordar que bajo la convicción late la estrategia: el recurso a una fórmula discursiva de fuerte poder persuasivo pretende allanar el camino de la acción, simplificando su legitimación. El término *crisis medioambiental* evoca una situación límite en la cual los valores y procedimientos vigentes pueden ser suspendidos en beneficio de la eficacia: sentido de crisis es sentido de urgencia<sup>15</sup>.

La excepcionalidad que una crisis plantea sugiere la alteración de todos los patrones decisorios, máxime en este caso, donde el componente científico-técnico de la crisis bio-medioambiental puede conducir fácilmente a la exclusión de los profanos en beneficio de los expertos, de los únicos capaces de solucionar el problema, sean éstos científicos, políticos o místicos. La crisis ecológica se dibuja así como una noción política e ideológica en origen, por cuanto es un modo de designar el conjunto de problemas medioambientales que al tiempo es juicio acerca de su origen y tolerabilidad, y estrategia para obtener el monopolio de su resolución. A este respecto, la concepción ecológica de la crisis bio-medioambiental encierra en sí misma la paradoja definitoria del ecologismo político dominante: la politización del medio ambiente termina en su despolitización. Y ello porque prima en el pensamiento ecologista una visión de la crisis y de la sustentabilidad medioambiental llamada a ordenarla que excluye todo debate acerca de su naturaleza y se convierte en un valor prepolítico e intangible, al margen de toda negociación o deliberación públicas, cuyo contenido se sustrae a la definición social. Su viabilidad técnica o su coherencia ideológica se antepone a su determinación y control democráticos, con lo que la política de la crisis ecológica acaba siendo una ausencia de política.

Todo el ensayismo especulativo ecologista y ambientalista constituye en sí mismo una expresión esperanzada de que la salida de la crisis no es difícil de alcanzar: si las causas básicas son intelectuales, si la humanidad ha caído en desgracia al pensar de una for-

15 No hay más que repasar las soluciones propuestas en la literatura ecologista de los años setenta del siglo pasado para comprobar cómo la acentuación de la excepcionalidad agudiza la tentación autoritaria y la inclinación por las fórmulas expeditivas. Como ha señalado David Harvey (2000: 217), una «retórica alarmista de crisis y catástrofe inminente [...] puede ayudar a legitimar toda clase de acciones al margen de sus consecuencias sociales o políticas».

ma ajena al orden natural, entonces la vuelta a la gracia es también intelectual. La forma de cambiar el comportamiento de la gente consiste en modificar su modo de pensar, en especial respecto a su lugar en el universo natural. La esperanza pues reside en que una adecuada perspectiva ecológica del mundo, ardua de ignorar, llevará a la gente a mejorar su tipo de vida, aun más, proporcionará una firme base teórica que permita adoptar sabias decisiones que ralentizarán e incluso detendrán la destrucción bio-medioambiental. Pero cabe ser escéptico ante esta esperanza. En principio la gente que realiza un trabajo intelectual tiende a sobrevalorar la capacidad cognitiva de transformación de la realidad y a concebir todo como un rompecabezas intelectual (la realidad es un todo coherente que debe ser armado según una lógica); además, puede verse en ello un cierto ejercicio de arrogancia, puesto que hay implícita la creencia de la importancia del intelectual en el mundo social. La honestidad intelectual, guiada por el principio de la paridad, demanda más bien que la reflexión crítica considere ante todo los límites de su propio poder de actuación. La mejor esperanza reside entonces en encontrar y aplicar la teoría correcta, la más arraigada en la realidad, nada convence más que la verdad. Pero esto no deja de ser una entelequia, pues si hay algún legado de la tradición intelectual occidental es el del derribo constante de las ilusiones. La convicción de que la mente humana puede asentar cierto conocimiento que otorgue familiaridad con el cosmos, se ha estrellado una y otra vez. Lo único que permanece en el ámbito científico reside en un conjunto de modelos más o menos eficaces, los cuales adolecen de provisionalidad y restricción contra el telón de fondo de una profunda e intratable falta de certidumbre, todo lo cual limita las conclusiones a extraer de la ciencia especialmente de la ecología: no sólo son extremadamente complejas las interacciones vivas, sino que ni exhiben un estado de equilibrio ni tipo alguno de provecho. Como consecuencia de ello, la actual teoría ecológica no promete un retorno a la inocencia primitiva ni tampoco alguna moral natural con que la que medir las actividades humanas.

La metáfora del rompecabezas ha estado gobernando el pensamiento ecologista al ofrecer una cosmovisión ecológica como solución correcta de la crisis. Pero tal vez sea necesario plantear una visión distinta que encaje más con la experiencia humana, especialmente por lo que ésta se refiere a problemas como los bio-medioambientales. En principio esta crisis no es un único rompecabezas homogéneo que aguarda una solución única. De hecho, y frente a la tendencia ecologista radical, la crisis no está arraigada en una forma particular de sociedad o forma de pensar. En lugar de ello, la crisis es una constante potencial (en ocasiones latente) de la condición humana, es una parte inevita-

ble y quizá incluso indispensable de la vida humana en este planeta. En otras palabras, los problemas bio-medioambientales son endémicos. La razón de este potencial extendido es que los seres humanos no somos ni del todo naturales ni del todo libres, la condición humana se mueve siempre entre estos polos sin ser ninguno de ellos. Por una parte somos organismos vivos y como tales vulnerables y dependientes de nuestro entorno. Por la otra, la libertad moral nos impone la necesidad de elegir y actuar sobre una base mayor que la de nuestra limitada autocomprensión y conocimiento del entorno, motivada además por nuestros intereses y valores.

No hay pues garantía alguna de que nuestras elecciones y actos sean adecuados e inteligentes. Debido a nuestra vulnerabilidad e incertidumbre nos metemos constantemente en problemas de un tipo o de otro; sólo que esa vulnerabilidad e incertidumbres pueden fusionarse para dar lugar a una solución. Por paradójico que parezca, en ocasiones los actos y elecciones de individuos o de grupos se precipitan en particulares formas de resolver problemas porque generan entre otras cosas instituciones, modos de producción, modelos de comportamiento, etc. que no siempre son controlables pero que resuelven cosas. El cambio climático global constituye el producto de una muy específica configuración de factores tecnológicos, económicos, sociales, políticos y ecológicos, una ordenación que parece disponer de su dinamismo e intereses propios. También debemos añadir que las contrariedades que genera nuestro modo de vida pueden ser más o menos severas, pues ciertamente el actual modelo capitalista ha arrojado más y más graves problemas que ningún otro complejo en la vida social, pero ningún grupo humano es o ha sido enteramente inocente puesto que las culturas nunca han existido en un estado de armonía e inocencia puras con la naturaleza. Dado, pues, como indicábamos antes, que los problemas bio-medioambientales son endémicos, no hay forma de saber cómo fue ese estado de armonía e inocencia.

Otro de los elementos a tener en cuenta mantiene que los intelectuales ecologistas y cualquiera relacionado con este tema deberían albergar una expectativas más modestas respecto a su trabajo. Los problemas siempre pueden reconocerse como tales y habrá un amplio acuerdo de que existen, pero esto no es tan evidente cuando tratamos problemas bio-medioambientales, cuya existencia puede ser siempre causa de debate. Incluso si se ha reconocido un problema y se llevan a cabo esfuerzos para resolverlo, pueden producirse desacuerdos sobre la medida en que tales esfuerzos tienen éxito y qué debería hacerse al respecto. Tal vez hay que plantearse un nuevo enfoque y considerar que los problemas bio-medioambientales han de concebirse como problemas entre humanos o grupos de humanos. Dada la ausencia de una brújula mo-





ral segura deberían entonces tratarse como conflictos de decisiones adoptadas, y como tales no tienen una existencia por sí mismos, esto es: separada de las percepciones, objetivos y valores de aquellos implicados en el conflicto. Nos encontraremos con que hay una gran cantidad de ellos, aunque en apariencia reducidos pues existe una fuerte tendencia a considerar el conflicto bio-medioambiental esencialmente en términos económicos: los intereses económicos de los propietarios y la resolución de dicho conflicto deben lograr el equilibrio a través de largas series de negociaciones. La mayor parte de los ejemplos considerados en nuestra breve taxonomía tienen este sesgo al centrarse casi siempre en intereses materiales y preferencias aparentemente arbitrarias, cuando en realidad las personas persiguen todo tipo de objetivos, formulados según todas las formas a través de las cuales aprehendemos el mundo: desarrollo personal, goce estético, recreación, comprensión, conexión simpatética, etc. La complejidad y variedad de las perspectivas humanas sobre la buena vida hacen que los conflictos bio-medioambientales sean tan desalentadores como complejos. Sería pues necesario un verdadero debate de ideas, a lo que el escepticismo en cierta medida ha contribuido, que de un lado revisara a fondo los discutibles presupuestos del ecologismo filosófico y político, dando forma a otra política, y de otro convenciera de su bondad a los movimientos sociales progresistas inclinados por lo común a considerar la agenda bio-medioambiental apenas como un complemento electoralmente rentable.

Anthony Weston (1994: 12-14) sostiene que la crisis bio-medioambiental reside en algo más que amenazas al "frágil, sufrido, aglomerado y homogeneizado 'medio ambiente' características de la típica retórica ecologista". Puesto que esta retórica sólo puede referirse al medio ambiente en abstracto, y dado que se reduce a una perspectiva "humana, urbana, económica y política", está necesariamente desconectado de la inmediatez, del detalle, la riqueza y lo salvaje de la vida en el mundo. Weston, por su parte, propone un tipo dis-

tinto de pensamiento ecologista, cuyo propósito no sea tanto lograr "algún tipo de profundidad metafísica privilegiada", sino aprender y habitar "la infinitud de historias y posibilidades y conexiones" que se abren a la vida humana en el mundo en cuanto les prestamos atención. "¿Cómo deberíamos vivir?", se pregunta. "No hay una respuesta simple. Sólo hay una multiplicidad de posibilidades, que surgen por doquier, como una auténtica revolución, como malas hierbas en un jardín". Una de las implicaciones que esto sugiere es que, en el mejor de los casos, el pensamiento ecologista puede servirnos como una fórmula para explorar toda la escala de valores puestos en juego en el conflicto bio-medioambiental, valores que están insertos en formas más ricas y complejas de percibir y vivir el mundo. Se trata de un antropocentrismo, pero parece difícil que los humanos podamos encontrar otra base para tomar decisiones que nuestros propios valores, objetivos e intereses, lo cual no significa sostener que nuestros intereses o nosotros mismos tengamos un estatus especial en el cosmos ni que podamos actuar con impunidad.

## Bibliografía

- BERRY, Thomas (1988): *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.
- BERRY, Wendell (1990): "Why I Am Not Going to Buy a Computer", en *What Are People For?* San Francisco, Nort Point Press.
- BOOKCHIN, Murray (1990): *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*. Montreal: Black Rose Books.
- BRAMWELL, Anna (1989): *Ecology in the Twentieth Century: A History*. New Haven: Yale University Press.
- CALLICOTT, J. Baird (1986): "The Metaphysical Implications of Ecology". *Environmental Ethics*, 14: 129-143.
- DERRIDA, Jacques (1977): *Escritura y diferencia*. Madrid, Siglo XXI
- DEVALL, Bill y SESSIONS, George (1985): *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs Smith.
- DOBSON, Andrew (1997): *Pensamiento político verde*. Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (1968): *Las palabras y las cosas*. Madrid, Siglo XXI.
- FOX, Warwick (1989): "The Deep Ecology-Ecofemism Debate and Its Paralels", *Environmental Ethics*, 11: 5-25.

- FOX, Warwick (1995): *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations For Environmentalism*. Albany: State University of New York Press.
- GOULD, Stephen Jay (2004): *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets.
- HARVEY, David (2000): *Spaces of Hope*. Edimburgo, Edimburg University Press.
- JAMESON, Frederic (1996): *Teoría de la posmodernidad*. Madrid, Trotta.
- KIRKMAN, Robert (2002): *Skeptical Environmentalism*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- LAKOF, George y JOHNSON, Mark (1991): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.
- LEOPOLD, Aldo (1949): *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press.
- LÈVY-STRAUSS, Claude (1975): *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA.
- LOMBORG, Bjorn (2003): *El ecologista escéptico*. Madrid, Espasa.
- LOVELOCK, James E. (1987): *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press.
- LOVELOCK, James E. (1988): *The Ages of Gaia: A Biography of Our Living Earth*. New York: W.W. Norton.
- MERCHANT, Carolyn (1980): *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Row.
- MERCHANT, Carolyn (1992): *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge.
- NAESS, Arne (1989): *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. New York: Cambridge University Press.
- SOKAL, Alan y BRICMONT, Jean (1999): *Imposturas intelectuales*. Barcelona, Paidós.
- SOPER, Kate (1995): *What is Nature?* Oxford, Blackwell.
- WARREN, Karen J. (1996): *Ecological Feminist Philosophies*. Bloomington: Indiana University Press.
- WARREN, Karen J. y CHENEY, Jim (1993): "Ecosystem Ecology and Metaphysical Ecology: A Case Study", *Environmental Ethics*, 15: 99-116.
- WESTON, Anthony (1994): *Back to Earth: Tomorrow's Environmentalism*. Philadelphia: Temple University Press.
- WILLIAMS, Raymond (1980): *Ideas of Nature*.

NOVEDAD

en tierradenadie ediciones  
(diciembre 2010)

MARIO DOMÍNGUEZ  
MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ  
ELISABETH LORENZI



OKUPACIONES EN MOVIMIENTO  
DERIVAS, ESTRATEGIAS Y PRÁCTICAS

